كتاب التوحيد

تأليف

العلامة المحقق المدقق الفقيه الآية الحجة

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي طاب ثراه

من منشورات مكتبة دار العلم

آية الله البهبهاني باهواز

طبع على نفقة حاج مهدي بن حاج محمد حسن شيراني اصفهاني

كتاب التوحيد

تأليف

العلامة المحقق المدقق الفقيه الآية الحجة

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي طاب ثراه

من منشورات مكتبة دار العلم

آية الله البهبهاني بأهواز

طبع على نفقة حاج مهدي بن حاج محمد حسن شيراني اصفهاني

عُنيت بنشره مكتبة الصدر
طهران شارع ناصرخسرو رقم التليفون ٥٣٧٦٩٦



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى دلّ على ذاته بذاته وتنزّة عن مجانسة مخلوقاته جلّ ان يحجبه حجاب فيطرق الشك والارتياب وتعالى عن ان يتصف بالظهور بان يغشاه النور، ضاء النور بالظلم والجلاء بالبهم، فتقدّس عما يراه وارتفع عن أن يجرى عليه ما هواجراه، سبحان نور السموات عن ان يضاده الخفاء والظلمات، فهو التحقيق بحقيقة النور المتجلي عن الخفاء والظهور كلت الالسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول عن ادراك كنه معرفته لم يعلم له ماهية ومائيّة فيجانس المختلفات وكل دون ذلك تعبير اللغات وصل هنالك التدبير في تصاريف الصفات، فمن تفكر في ذلك يرجع طرفه اليه حيراً و عقلة مبهوتاً الذى خلقة الخلق حجاب بينه وبينهم و مباينته اياهم مفارقة انّيتهم، فاسمائه تعبير و انعاته تفهيم وذاته حقيقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فمن وصف الله فقد الحدفيه، لايتغير الله تعالى بانعياز المخلوق كما لايتحدد بتحديد المحدود سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله، بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له وبمقارنته بين الامور عرف ان لاقرين له، مؤلف بين متعادياتها مفرق بين متدانياتها وانه بتفريقها على مفرقها و بتاليفها على مؤلفها ، ذلك قوله عزّ وجلّ ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون، سبحان من لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن ونشكره على ما خصّنا به من معرفته بأفضل بريته محمّد صلى الله عليه وآله وسلم والمعصومين من عترته صلى الله عليهم وسلم .

وبعد فیقول المسکین المستکین، محمد هادی ابن محمد امین حشرهما الله تعالی مع الائمة المعصومین سلام‌الله علیهم أجمعین، ان اقصی منیة الکملین هو الترقي في درجات الیقین والفوز بمقام الصدیقین والعروج الی ذروة حق الیقین و حیث ان الأنبیاء هم المبعوثون للارشاد فعلی العباد الاقتباس من انوارهم وتتبع آثارهم والاقتداء بهم في ایرادهم واصدارهم .

واما من برایه استقل فقد ضل واضل فکم من کتاب دوّن في هذا الباب و هو للظلمات المسترشد سراب وکم من شیطان متزی بزي اکمل افراد الانسان في اسفل درکات الغوایة والناس یزعمون انه معدن الارشاد والهدایة ، کاشف للحجاب و ممیز للماء من التراب .

فاقول:انّ الوجود لابد له مما یخرجه من الابهام، فلا یتحقق الابعد التعین التام بالفصول المتنازلة الی ان ینتهی الی الشخص فبعد التعین التام یتحقق والترتب انما هو في الرتبة وفي التحلیل .

وهذا ما اشاروا الیه بقولهم:ان الشيء ما لم یتشخص،لم‌یوجد،و مالم یوجد لم یتشخص،وان التشخص یساوق الوجود فالحدّ،ذات الوجود وخلوه عنه سلب ینشي عن نفسه .

وبما حققناه ظهران الماهیة عین الوجود ، و إنّما ینفکّان بالتحلیل ، فیحمل الوجود علی الماهیة ویعرضها باعتبار،کما انّ الماهیّة هي‌التي تعرض الوجود باعتبار آخر وفي الحقیقة لیس هناك‌الاالوجود الخاص فالوجود الذی هو نقیض العدم‌بنفسه لایتقوم،بل هو والحد والتحدید مستندة الی امر ورآء ذلك،فالمبدء تعالی لیس له‌ذات و وجود وانما نعتبر بالاعبارتین لله لله لجاء کما هو الحال في جمیع صفات الجمال .

وهذا امتن بیان مقتبس من مشکوة النبوة .

وببیان آخر ماهیة الوجود وهو مابه هو هو بنفسها خال عن الوجود،فانها من حیث هی لیست الاهي،فالنقیضان مرتفعان في المرتبة .

و هذه عبارة اُخری عن ان الوجود بالنظر الی ذاته لابد له من مبدء منزه‌عن

الوجود والذّات .

وببيان آخر الوجود الذى هو نقيض العدم،حد لجهة جامعة بينهما يتقابلان فيها،ضرورة ان التقابل باقسامه لايتحقق من غير جامع وهو السر في عدم انقسام الجامع الا الى ما يجمعه،فالمقسم معتبر في الاقسام،فمن حيث ان المفهوم ينقسم الى الموجود والمعدوم لاينقسم الى العالم والجاهل ومن هذه الحيثية لاينقسم الى الحسن والقبيح وبالاعتبار الذي ينقسم اليهما لاينقسم الى المتحرك والساكن،فاذ تحقق انه عين الحد ظهر عدم صلوحه للقيوميّة .

وببيان آخر ان الوجود لوكان مقتضى ماهيته لم يعقل ان يكون محدودا،فانه تخلّف للمعلول عن العلة،فان التميز بالحدود والاعدام ونفس الوجود من حيث هو ليس له اقسام،مع ان علية غير الموجود للوجود اجتماع للنقيضين،كما أنّ عليّة الشي لنفسه تقدم له عليه،فحيث لايستند إلى ذاته فهو معلول لبارئه .

وببيان آخر الموجود امّا مستغني،و اما مفتقر .

امّا الثاني،فلايكون مبدء لان المفروض انه معلول لعليّة ولو بواسطة ولو استقل الفاقد بالعطاء اجتمع النقيضان .

واما الاول فلا يعقل فيه الحدوث بعد ان لم يكن لان هذا مناقض للاستغناء في وجوده عما سواه فان مرجعه الي أن ذاته يكفي في وجوده فكيف يتخلف الوجود عن الذات،وبهذ البيان ظهر بطلان الترجّح من غير مرجّح ، فان مرجعه الى اجتماع النقيضين وارتفاعهما .

وتبين بطلان الاولوية الذاتية والعرضية .

وظهر الاستغناء عن التمسك بالدور والتسلسل و ابطالهما .

كما انه ظهر من جميع ما تقدم ، أنّ اثبات المبدء تعالى لاينفك عن التوحيد ضرورة أن الحد ينا في الوجوب والتعدد لايعقل الا بالحدود .

كما انه تبين انه تعالى منزّة عن الوجود والماهية وعوارضها، وأنّ نسبة كل صفة كمالية اليه تعالى إنما هي من جهة ضيق المجال والافهو سبحانه منزه عن الاعراض وظهر

انه لانسبة بينه وبين الخلق حتى على وجه التباين .

فظهر فساد شبهة وحدة الوجود، فان الوجود بزعمهم هو الواجب .

وقد تبين أنّ الوجود لايصلح للقيوميّة .

و تبين أيضاً ان الماهية حد له منتزع من الالتناف بالعدم وعلى زعمهم الفاسد هى الاعيان الثابتة،والوجود مستجلى فيها .

مع ان هذا كلام من لاشعور له ، حيث ان تفكيك الثبوت عن الوجود وتوهم ان العلم مع انه عين الذات الذى هو بزعمهم عين الوجود،منشاء لثبوت المعلوم قبل ثبوته مع تبعية العلم للمعلوم واعترافهم به سفسطة محضة و اهل هذا المذهب أظهر مصاديق السوفسطائية حيث ينكرون وجود جميع المحسوسات حتى أنفسهم ولا سفسطة أعظم منه،كما انهم ينكرون احياناً بعث الرسل وانزال الكتب والحشر والنشر و الثواب والعقاب .

وتارة يدعون ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا لان يامروا بعبادة الاوثان و غيرها.

وان النهى انما هو للجمود علي معبود خاص و ان عبادة عيسى عليه السلام و قولهم: ان المسيح هو الله، محض الايمان و ان العجل هو ما امر موسى بعبادته و اوصى به أخاه هرون عليه السلام ، و هو الذى كان في الالواح وان عبادة فرعون أيضاً كغيره مما امر به الله تعالى .

بل ادعى امامهم الشيخ الاعرابي،انه في مقام المكاشفة رأى ان الهوى مستقر على عرشه و كان أعظم مجلى،و ان عبادته بالزنا وشرب الخمور وقتل الانبياء عليهم السلام والمحاربة مع الله تعالى انسب وادخل في الترقي في درجات القرب الى الله تعالى من الصلوة والصيام وغيرهما مما لم يعبد فيه الهوى وهو تارة ينكر الخلود .

واخرى يدعى ان العذاب من العذاب واخرى يقول: ان جهنم هو الله ، وسنتلوا عليك تفصيل ما اجملناه بعون الله سبحانه وجل جلاله، ثم بعد هذا كله يدّعون الرّبوبية تارة،والافضلية من الأنبياء حتى خاتم النبين صلى الله عليه وآله وسلم اخرى ، فضلّوا واضلّوا وبالجملة فالمتكلمون قاطبة وبعض الاواخر من المنتحلين الى الحكمة لعدم تعقلهم حقيقة الماهية

والوجود وعروض احدهما لآخر اشتبه عليهم الامر فوقعوا في حيرة واضطراب وصدر عنهم ما يضحك به الثكلى في كل باب .

فمنهم من زعم ان الماهية غير مجعولة وان المجعول هو الموجود لان كون الشي نفسه لو كان متوقفاً على جعل جاعل لزم سلب الشي عن نفسه فالماهية ماهية حال العدم الا انها غير موجودة قال: قائلهم ماجعل الله المشمش بل جعلها موجودة .

ومنهم من قال: ان الوجود غير قابل للجعل والا لزم سلب الشى عن نفسه فالوجود وجود ازلاً وابداً بنفسه من غير حاجة الى جاعل وهذا عين الوجوب فالوجود مساوق للواجب ولا يتصف شيء من الممكنات به الا على وجه الاضافة والقائلون باصالة، الماهية ذهبوا الى ان الوجود عرض اعتبارى يعرضها في الذهن ، والتزموا بان للماهية ، تحقيقين و وجودين، خارجي وذهنى وزعموا ان الوجود الذهنى ظلى ضعيف فللماهية افراد ذهنية وخارجية وزعموا ان هذا هو المصحح للقضية الفرعية وجعلوه اصلاً للفروع الكثيرة واستدلوا عليه بادلة سخيفة مع ان الوجود الذهني مع فساده في نفسه لا يدفع المحظور على ما سيظهر انشاء الله تعالى .

وكشف الحجاب ان الوجود عين هويته ونفس ماهيته ، كما هو محصل عروض الوجود للماهية والتفكيك انما هو بالتحليل وكذا الحمل والعروض فقبل التحقيق الذي هو عين الواقع والخارج لاوجود ولاماهية ومعه لاتعدد ولاتمايز فالحيوانية مثلا نحو من الوجود لان الحركة بالارادة والحس وجود المعدوم لايعقل ان يكون حيواناً اوحساسا، وكذا النطق وهو ادراك الكليات وملكة اكتساب النظريات نحو وجود ، و المعدوم ليس ناطقاً بالضرورة وكذا الحال في جميع الاجناس والفصول والانواع الملتئمة منها المترتبة .

فانّه صرف الفرض وليس كون الانسان قبل الوجود انساناً و كون الوجود وجوداً قبل التحقق الا بمجرد الفرض فعدم كون الانسان والوجود قبل التحقق انساناً ووجوداً مخالف للفرض لا انه سلب للشي عن نفسه كيف وليس هناك شي ولا نفس بالفرض الاترى ان اجتماع النقيضين لوكان اجتماعاً تحقيقاً لكان متحققاً وانما هو مجرد فرض

فقولنا: اجتماع النقيضين مستحيل،معناه‌ان ما فرضناه اجتماعاً ليس باجتماع تحقيقاً بل انما هومجرد فرض غيرواقع وتقديرفالانسانية التحقيقة وهو الحيوانيةمع‌النطق عين الوجود فكيف يكون متحركاً كالارادة و مدركاً للمعقولات وهو لاوجود له ومن خفي‌عليه هدا‌المعنى خبط خبط عشواء .

فبين من ذهب الى انّ التقرر مرحلة سابقة على الوجود .

ومن توهم ان بين الوجود والعدم مرحلةً تسمّى بالحال ولم‌يتعقلوا ان‌ارتفاع النقيضين محال .

اترى ان شريك البارى تعالى شريك غيرموجود،مع ان الشركة معه عبارة عن وجوب الوجود .

وبما حققناه ظهر ان‌الوجود لاكلى ولاجزئي،فان الماهية ينقسم اليهماومرجعه الى ان الوجود بلحاظ ذاته وحقيقة يترتب عليه الاحكام فهولاجوهرولاعرض الى‌غير دلك من الجهات فمالا ماهية له لايتصف بشي من الاوصاف .

فما اشتهر من ان الواجب كلى منحصر في الفرد من الاغلاط .

فانك قدعرفت انه تعالي منزه عن الذات والماهية بل نسبة الوجود اليه لضيق المجال وان المعنى انما هو التنزيه عن نقص العدم .

كما انه ظهر ان النزاع في ان الكلي الطبيعي موجود ام‌لا‌مما لاينبغى ان يقع بين المحصلين،فان معنى عروض الوجود للماهية ان الملحوظ اولاً في الوجود انما هو حدّه المعين له لا ان هناك عارضاً و معروضاً و عروضاً و هذا المعنى لا مجال فيه للاشكال .

ومثله في الغرابة القول بانه في ضمن‌الفرد اوان وجوده بمعنى‌وجودالفرد، فان الفرد ليس الا الكلي الموجود اى الوجود مع التعين .

والخاصل ان معنى قولنا: ان الطبيعى موجود ان ذات الوجود متحقق و ليس حاله حال مالم يخرج عن الفرض كاجتماع النقيضين .

وزعم بعض من لاتحصيل له ان‌الكلي‌منتزع من‌الافرادولاوجود له وهولم‌يتعقل

معنى الفرد والكلي ولم يتميز التاصل من الانتزاع .

وما اشبه هذه المقالة الشنيعة بما يحكى عن آخر من وجود الكلي لا بان يكون فردا .

وبالجملة فجميع ما صدر عن المتكلمين الا بعض ما قلدوا فيه الحكماء الاساطين خصوصاً الصوفية منهم من الخرافات .

ونحن بتوفيق الرب جل جلاله نتعرض اولاً ما نسجته الصوفية فانهم بمزخرفات كلماتهم اضلوا جل الازكياء، فالواجب البدار الى قلع ما اسسوه وازاحة ما ابدعوه .

قالوا: الوجود واجب لذاته اذ لو كان ممكناً لكان له علة موجودة فيلزم تقدم الشي على نفسه وهذه مغالطة محضة ناشئة عن عدم تعقل حقيقة افتراق الوجود عن الماهية فان احكام ذات الشيء كيف لاتجرى عليه وقد عرفت ان الماهية هوية الوجود فهل هو كما انه هي ، فاستغناء الوجود عن العلة عبارة اخرى عن استغناء الماهية عنها،مع ان الماهية مع قطع النظر عن الوجود لاعلة ولامعلول فانه لاعلية الا في مرحلة الايجاد والحاصل ان الماهية انما تفتقر الى العلة في ايجادها لا في نفسها ، نعم هي معلولة و مصنوعة تبعاً فان الحد لايتخلف عن المحدود.

فمحصل ما تندفع به هذه الوسوسة ان كل شخص من اشخاص الوجود مفتقر الى وجود شخص آخر الى ان ينتهي الى ما هو منزه عن المحدود،فاختلاف العلة والمعلول انما هو بالحدود لا من حيث مفهوم الوجود فاحتياج الوحود الى الوجود مع قطع النظر عن التعينات والحدود تفكيك للحد عن المحدود .

قال القيصري:بعد ما ذكره لا يقال:الممكن في وجوده يحتاج الى علة وهو غير موجود عندنا لكونه اعتبارياً .

وحاصل الاشكال ان الممكن في وجوده يحتاج الى العلة،والوجود لا وجود له حتى يحتاج الى علة فانه امر اعتباري،ويمكن ارجاعه الى ماحققناه من ان الاحكام انما هي لذات الوجود فمع فرض افتقار الماهية في وجودها الى العلة لا معنى لافتقار

الوجود مع قطع النظر عن ماهيته اليها وهذا معنى كونه اعتباريا والماهية متأصلة يعنى ان فى مرحلة التفكيك،فالاصل ذات الوجود لا المفهوم المنسلخ عن ذاته فانه حينئذ اعتباري صرف لا بمعنى عدم تحفظه (خ ل تحققه) الا باعتبار المعتبر، بل بمعنى ان الوجود مع قطع النظر عن تعينه ينتزع من الذوات تحليلا .

والمتحقق في الخارج تحقيقاً انما هو ذوات الوجودات لا الاعتبار المجرد عن الذات والا فلا اشكال ان الوجود عين التحقق والماهية حد له منتزع من اكتنافه بالعدم .

واجاب عنه بانا لا نسلم ان الاعتباري لا يحتاج الى علة فانه لا يتحقق فى العقل الا باعتبار المعتبر فهو علته انتهى .

ويظهر من هذا الكلام انه كغيره من اهل هذا المذهب لا خبرة له بالصناعة فانه زعم ان المعتبر يوجد الأمر الاعتباري فى عقله وان علته هو الشخص المعتبر .

فالوجود على طريقة المحققين يوجده المعتبر فى عقله وكذا الفوقية والتحتية وغيرهما مما لا يخفى من الجهات الاعتبارية ولولاه لم يكن لها تحقق فما فى نفس المعتبر ليس الا علما لان النسبة مع قطع النظر عن ذهنه لا تحقق لها وهذا التوهم من الشناعة بمكان،حيث ان موضوعات الامور الاعتبارية معروضة لها وان لم يكن عقل ولا عاقل،كيف والنسبة الخارجية لا يعقل ان تحصل بالخطور بل الامر الاعتباري قسيم المتاصل فما هو (فهو) يتبع في تحققه غيره فوجوده عين وجود ما ينتزع منه لا انه لا تحقق له الا الخيال في العقل كيف ولو كان فاعله وموجده هو المعتبر وموضوعه (وموضعه) العقل لم يكن القضايا حقيقية فوجود الافلاك والعقول مثلا عارض لعقله وكذا الابوة والبنوة وفوقية السماء وتحتية الارض احوال لعقل هذا القائل،فان المفروض ان تحققه في عقله بتعقله فالعقل هو المدرك المتميز والاتصاف (للاتصاف) ففاعله هو الفاعل لمعروضه لا العاقل .

واستدلوا ايضاً على ان الوجود هو الحق تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيرا:

بان طبيعة الوجود من حيث هى هى جامعة للوجود الخاص الواجبي وهو في الخارج فيلزم ان تكون تلك الطبيعة موجودة فيه ولكن لابوجودزائد عليها،وحينئذ لوكانت ممكنة لكانت محتاجة الى علة ضرورة .

ومحصله ان الوجود كلى طبيعى ذو افراد ومن مصاديقه الوجود الخاص الواجبى وهو في الخارج فطبيعة الوجود الموجودة فيه موجودة في الخارج ولا ريب ان تحققها فيه بنفسها لا بوجود زائد عليها فلابد ان يكون تحققها فيجميع المصاديق على هذا المنوال ، ضرورة ان الطبيعة سارية في المصاديق ولا يختلف حالها باختلاف افرادها فيما يرجع اليها من حيث هى هى فثبت ان الموجود (الوجود) مطلقاً يتحقق في الخارج بنفسه وهذا ما ادعيناه من انه هو الحق .

وفيه ان طبيعة الوجود هى الماهية ، فان الماهية ماهية الوجودكما ان الوجود وجود الماهية فالوجود المنسلخ عن الماهية تحليلا لا طبيعة له كما ان الطبيعة لا طبيعة لها .

وهذا معنىكون كلشيء موجودا بالوجود والوجود بنفسه وانوجود الوجود ليس زائدا عليه،بخلاف غيره فان الغير انما هوذات الوجود المسمى بالطبيعة والماهية فزيادة الوجود عليها تحليلية .

ولا مجال لهذا التحليل بعد الانحلال فالطبيعة موجودة والوجود وجود الطبيعة طبيعة،وهذا هو السر في انه لو كان للوجود وجود لزم التكرر فان المفروض انسلاخه عن الذات ومع ذلك فلو كان له ذات لم يعقل وقوفه علىحد .

وبهذا البيان ظهر ان الطبيعة ايضاً اعتبار بمعنى انه لولا التحليل لم يغاير الوجود فهو حد له يتعين به فهو عينه بل ذاته وحقيقة وفرض انفكاكه عن الماهية مرجعه الى ملاحظة الشيئية مع قطع النظر عن ذاتها وهذا معنى كون الخارج ظرفاً للوجود لا لوجوده وان الماهية وجودها في الخارج فان الوجود بعد التحليل يضاف الى ذاته .

واما الى نفسه فلا معنى له والا لكان الوجود عين الطبيعة في التحليلفالوجود

في الخارج بنفسه معنى لايصلح ان يقال:انه ذات وجه في الخارج بخلاف ذاته المسمى بالطبيعة والماهية،فلا يصح ان يقال:انها في الخارج بل وجودها في الخارج .

فظهر ان توهم ان الطبيعة الوجود موجودة في الوجود الخاص لا يقع الا لمن لم يتعقل معنى لفظ الوجود والماهية وانه فاقد للشعور ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

ثم ان هذا التكلف التام لا يترتب عليه ما يرومه ، فان عدم زيادة الوجود على الوجود وكونه وجوداً بنفسه قادح في وجوبه وكونه قيّوماً فانك قد عرفت ان هذا معنى كونه اعتبارياً ,لان مرجعه الى ان الحكم انما هو لذاته المسمى بالماهية فهو اعتبار صرف وابهام محض ، لا يحكم عليه بشيء من الاحكام .

وبالجملة كون الوجود مخالفاً لماهيته في ازدياد الوجود في الثاني دون الاول مسلّم لانزاع فيه لكنه موجب لكونه اعتبارياً لا انه دليل على الوجوب بل انما هو دليل على انه اعتبار صرف في الممكن غير صالح لشيء من الاحكام فالوجود ليس كليا له افراد والا لكان الواجب تعالى الذي هو فرد بزعمه الفاسد للوجود مركباً مع انه من خواص الامكان .

واستدلوا ايضاً ، بان الوجود ليس بجوهر ولا عرض ، لان الجوهر موجود في الخارج لا في الموضوع او ماهيته اذا وجدت كانت لا في الموضوع،والعرض موجود في الموضوع،والوجود ليس موجوداً والممكن اما جوهر او عرض،فثبت انه الواجب .

وفيه ان تخصصهم الماهية بهذا التقسيم انما هو لعدم صلوحه الوجود الملحوظ منسلخا عن ذاته وماهيته لان يحكم بهذه الاحكام ،فانها تثبت للوجود بلحاظ ذاته المعبّر عنه بالماهية ، فالمستدل لم يتعقل ان تقسيم الماهية الى الجوهر والعرض انما هو تقسيم للوجود لا بشرط فان الماهية ماهية الوجود وهويته وذاته ، و كيف يخفى على عاقل ان الحكم الثابت لذات الشيء ثابت له نفسه فانسلاخ الوجود عن الماهية تحليل صرف في التعليمات لا كما يتوهمه اساطين الصوفية وكبرائهم من المغايرة التحقيقية .

وإن شئت قلت: ان الممكن انما يكون جوهراً اوعرضا اذاكانت ماهية واما الوجود فلا، حيث انه اعتبار صرف فهو في الحكم تابع لمنشاء انتزاعه.

واستدلوا ايضا، بان الوجود لاحقيقة له زائدة على نفسه والالكان كباقي الموجودات في تحققه بالوجود ويتسلسل وكلما هو كذلك فهو واجب بذاته لاستحالة انفكاك الشي عن نفسه، وفيه أنّ الوجود لابشرط اى من غير تحليله الى ذات و وجود لا يمكن خروجه عن الابهام الا بالحدود وهي الماهيات وفي التحليل لامحالة ينحلّ الى وجود وحقيقة زائدة عليه واما بشرط لا اى المقابل للماهية المنسلخ عنها فهو وان لم يكن ماهية إلا أنه امر اعتباري فماهيته لوحظت منفصلة ومع التجريد لايعقل ان يكون له ماهية اُخرى وهو السر في لزوم التكرر الذى عبر عنه المستدل بالتسلسل جهلاً منه بانه في لسان اهل العلم عبارة عن خصوص عدم تناهى العلل والمعلولات و لهذا قالوا: كلما لزم من وجوده التكرر فهو امر اعتباري. ثم ان كون الشي نفسه ليس معنى وجوب الوجود، ضرورة انه فرق واضح بين الاستغناء عن العلة وبين كونه ذاته ونفسه فمن هذه الجهة لافرق بين الوجود والماهية والعدم.

فانّ كلاً من الماهية والعدم نفسه بل المستحيل ايضا لا يجوز سلبه عن نفسه.

وقد حققنا انفا انّ نفس الوجود وذاته بما هو هو انما هو الماهية، فالوجود المنسلخ عن الماهية ليس وجوداً كما انّ الماهية المنسلخة عن الوجود ليس ماهية فالامر العام المنسلخ عن الهويات والتعينات المعبر عنه بالوجود اعتبار محض جرّد عن نفسه فيصح لنا ان نقول: لولا الخلف انّ الوجود المقابل للماهية ليس وجوداً فانه لايكون هو الا بما هو هو ولانعني بالماهية سواه فلا اضعف من الوجود المقابل للماهية حيث انه جرّد عن مابه هو هو في التحليل فكيف يتوهم انه الواجب كما ذهب اليه الظالمون تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فهو بهذا الاعتبار لم يبلغ درجة الامكان، فانه انما يكون ممكنا بلحاظ ذاته المعبّر عنه بالماهية فهو اضعف اعتبار لايصلح لان يحكم عليه بالامكان والاستحالة و الوجوب.

قال القيصري: بعد ما استدل بهذا الدليل: فان قلت: الوجوب نسبة تعرض الشيء نظرا الى الوجود الخارجي فما لاوجود له في الخارج زائدا على نفسه لايكون متصفاً بالوجوب. قلت: الوجوب عارض للشي الذى هوغير الوجود باعتبار وجوده ، امّا اذا كان ذلك الشيء عين الوجود فوجوبه بالنظر الى ذاته لاغير لان الوجوب يقتضي التغاير مطلقا لا دبالحقيقة كما انّ العلم يقتضي التغاير بين العالم والمعلوم تارة بالاعتبار و هو عند تصور الشيء نفسه، وتارة بالحقيقة فهو عند تصوره غيره انتهي وشيء من الاعتراض والجواب لايرجع الى محصّل .

اما الاول فلأن الوجوب عبارة عن الاستغناء عن العلّة والقيومية فماله وجود لا يعقل ان يكون واجبا فازدياد الوجود على الذات من خواصّ الممكن فكيف يكون به قوام وجوب الوجود .

وامّا الثاني فلما عرفت من انّ وجوب الوجود لايقتضي التغاير اصلالا أنّ هناك تغايراً بالاعتبار، كيف ولوكان كذلك لزم التركيب فان تغاير الماهية مع الوجود في الممكنات ايضا ليس الا بالاعتبار فكأنّه لم يتعقل حقيقة الوجود والماهية و زعم ان المغايرة تحققية .

واستدلوا ايضا ، بأنّ كلما هوغير الوجود يحتاج اليه من حيث وجوده وتحققه والوجود من حيث هو وجود لايحتاج الى شيء فهو غنّي في وجوده عن غيره و كلما غنّي في وجوده عن غيره فهو واجب، فالوجود واجب بذاته .

وفيه انه مغالطة ناشئة عن عدم تعقل معنى الوجود والماهية وعدم التميز بين كون الشيء نفسه و بين الاستغناء عن العلة فنقول : ان احتياج كل ما هوغير الوجود اليه ليس بمعنى كون الوجود علة لايجاده والالزم كون الشيء علة لنفسه فاستغناء الوجود عن وجود آخر ايضا ليس عبارة عن القيّوميّة بل بمعنى انّه نفسه ضرورة انّه فرق واضح بين عدم ازدياد الوجود على نفسه الذى مرجعه الى ان الوجود ليس له ماهية و بين الاستغناء عن العلة فان العلة لايجعل الوجود وجودا بل إنّما يخرج الفرض الى العين فما كان وجودا بالفرض يحقّقه وهذا معنى عروض الوجود للماهية .

وببيان آخر احتياج المهية الى العلة عبارة اخرى عن احتياج الوجود فان المهية ذات الوجودوهي انّماتحتاج الى العلة في ايجادها وهو عبارة اخرى عن احتياج وجودها الى العلّة .

فظهر انّ المتوقف علي العلة انّما هو الوجود لا الماهية وان كانت مصنوعة تبعا وتبين ان ازدياد الوجود على الماهية .

انّما هو بحسب التحليل فان المهية ماهية الوجود و تعيّنه وحدّه و ذاته فعدم ازدياد الوجود على الوجود دليل على انّه اضعف اعتبار، فان الزيادة عبارة اُخرى عن كون المعروض ذاتاً للوجود وتعيّنا له مخرجاً له عن الابهام، والوجود المقابل للماهيّة عبارة عن المفهوم المبهم المنسلخ عن الذات المعينة له ولهذا لامعنى لان يقال : انه في تحقّقه يحتاج الى طرّو وصف عليه مسمّى بالوجود هذا مرجعه الى انه لابهامه غير صالح لان يحكم عليه لا انه غنّى عن الاتصاف مع ان مغايرة وجود لوجود انما هى بالحد معين له وهو المهيّة، فهذا هو السر في عدم تعقل وجود للوجود كما للمهيّة و اين الابهام عن القيومية .

وبالجمله فالدليل المزبود يدلّ على ان الوجود وصف صرف لا يتعقل من غير موصوف ولا يصلح للقيومية فانّ محصّله ان تحقّق كل متحقّق فكل وصف بالتحقق له فالوجود صفته فانّه التحقق فلا يعقل استقلاله ولا اتصافه بالتحقق والا لكان موصوفا و صفة ومعروضاً وعرضا فكل ماهية باعتبار عروض الوجود له موجود فهو تحقّق بالذات لذات الوجود متحقّق به .

وهذا معنى قولنا: انه امر اعتبارى فانه عين التحقق تحقيقا وغيره تحليلاً فكيف يتوهم ان نتيجة هذا البرهان استغناء الوجود عن العلة مع ان نتيجته استحالة وجوبه وان الامكان لازم له عقلا لاستحالة انفكاكه عن المعروض الذى هو ذاته .

قال القيصرى : بعد ما ذكر هذا الدليل : فان قلت : الوجود من حيث هوهو كلي طبيعي لا يوجد الا في ضمن فرد من افراده فلا يكون الوجود من حيث هو واجباً لاحتياجه في تحقّقه الى ما هو فردمنه .

قلت: ان اردتم بالكبرى الطبائع الممكنة الوجود فمسلم لكن لاينتج المقصود لان الممكنات من شانها ان يوجد ويعدم وطبيعة الوجود لايقبل ذلك لما مر وان اردتم ما هو اعم منها فالكبرى ممنوعة وليتأمل في قوله تعالى : ليس كمثله شيء الاية، بل لانسلم انّ الكلي الطبيعي في تحقّقه متوقف على وجود ما يعرض عليه ممكنا كان او واجبا اذلوكان كذلك لزّم الدور سواء كان العارض منوّعا اومشخّصاً لان العارض لايتحقق الا بمعروضه فلو توقّف معروضه عليه في تحققه لزم الدور وكلّ من الاعتراض والجواب يكشف عن عدم تعقّله شيئاً من البديهيات فضلا عن النظريات .

اما الاول فلان الوجود المقابل للماهية لامعنى لكونه كلياً اوجزئيا فان كون الماهية كليّة عبارة عن ان طبيعة الوجود متّصفة بالكلية فاتصاف الوجود العارض للماهية بذلك مرة اخرى لامعنى له مع ان الفرد ليس الا الكلي الموجود فلا معنى لاحتياج الشيء الى نفسه وكونه في ضمن نفسه .

فالصحيح ان يقال: ان الوجود في نفسه مبهم لايخرج عن الابهام الا بالتعين فهو مفتقر في نفسه الى ما به تحصّل له نفس وعين و هذا من خوّاصه فان كون الشيء نفسه ابده البديهيّات والوجود مع انه عين الشيئيّه فانها مساوقة له فنفسه (و نفسه خ ل) وذاته و ما به هو هو اعتبر في مقابله فهو فاقد نفسه (فانه فاقد لنفسه خ ل) لانّه ليس هو الا بمابه هو هو و ليس هذا إلاّ تحليلا في التعليمات .

وامّا الثاني فلان عدم كون طبيعة الوجود متصفّة بالعدم لامعنى له ضرورة انّ الماهية هى طبيعة الوجود وعدم الحكم على الوجود المتقابل للمهيّة بانه معدوم من قبيل عدم الحكم بانّه موجود مبنيّ على عدم صلوحه لذلك بعد تجريده عن ذاته فانّ الاحكام للذّات لامحالة لا للمفهوم المبهم .

امّا قوله عزّ من قائل: ليس كمثله شيء فلا ربط له بمرامه فانّ الماهيّة هي الشيء باعتبار الوجود فلا المهيّة مع قطع النظر عن الوجود شيء ولا الوجود مع قطع النظر عن هويّته شيء فلا يصح أن يقال: انّ الوجود ليس كمثله شيء كما أنّه لايصحّ أن يقال: انّ المهيّة ليس كمثله شيء فانّ نفس كلّ منهما ووهنه يابى عن أن يكون

له مثل او لمثله مايشبهه وهو تعالى من حيث انّه ليس مجانساً لغيره لتنزّهه عن الوجود والحدود لايعقل ان يشبه مثله شيء، و توهم ان الكاف زائدة ناش عن عدم تعقل معنى المثل وعدم التميّز بينه وبين الشّبيه وقدحققناه في رسالتنا في آية النور

و الحاصل انّ الآية الشريفة مكذبة لهذه الدعوى كغيرها من الايات على ما سيظهر انشاءالله تعالى (خ ل) (ثم قال: بل لانسلم انّ الكلى الطبيعى في تحققه متوقف على وجود مايعرض عليه ممكناً كان او واجباً اذلوكان كذلك لزم الدور سواء كان العارض منوّعاً او مشخصاً، لأن العارض لايتحقق الابمعروضه فلو توقف معروضه عليه في تحققه لزم الدور، والحقّ ان كل كلى طبيعى في ظهوره في عالم الشهادة يحتاج الى تعينات مشخصة له فائضة عليه من موجده وفي ظهوره في عالم المعانى يحتاج الى تعينات كلية منوّعة له لا في تحققه في نفسه، و ايضاً كل ماينوع اويشخص فهومتأخر من الطبيعة الجنسية و النوعية بالذّات والمتاخر لايكون علة لتحقق المتقدم بل الامر بالعكس اولى و الجاعل للطبيعة طبيعة اولى منهما ان يجعل تلك الطبيعة نوعاً اوشخصا بضم مايعرض عليها من المنوّع والمشخص وجميع التعينات الوجودية راجعة الى تعيّن الوجود فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود في كونها في الخارج الى غيرها وفي الحقيقة ليس في الوجود غيره انتهى صح، اقول: قال: قائلهم ليس في الدار غيره ديّار وبهذا الكلام نيكشف مابه من القصور و فقدان الشعور ومن لم يجعل الله له نور افماله من نور فان توقف المبهم في الخروج عن الابهام على التعيّن معنى تحليلى لاتحقيقى، ضرورة انّ التعيّن عين المتعيّن و مغايرة الجنس مع الفصل و النوع مع التشخصّ و كذا تغاير الاجناس و الانواع و الفصول المرتبة في التحليل ليس الا في التحليل، و الا فليس هناك الاالوجود الخارجى الذى هوعين الشخص، فالمبهم جهة تحليلية من جهات الشخص، كما ان التعيّن المنفصل عنه صرف تحليل و تقدم الجنس على الفصل لتقوّمه به (كتقوّمه خ ل) انما هو في التحليل والافلا تقدم ولا توقّف ولاتغاير كماعرفت في الماهية والوجود

فتوهم لزوم الدور، ناش عن عدم تعقلّه معنى التوقّف التحليلى و انّ الجنس ليس امراً متحصّلاً مع قطع النظر عن الفصل، وكذا النوع مع قطع النظر عن التشخص

وانّ هذامعنى السريان والجمع والاتحادمع المتباينات ففي الحقيقة لاعروض ولاتغاير لكن الجهة الجامعة ملحوظة سابقة والمعيّنة لاحقا، كما ان الذّات ملحوظ سابقاً على الوجود مع انه لاتغاير ولاعروض ففي التحليل صحّ لنا ان نقول: انّ كلاًّ من الفصل والتشخص يعرضان الجنس و النوع فالفصل شريك العلة للجنس، كما ان الصورة شريك العلة للهيولى والجنس علة ماديّة للفصل والفصل عرض للجنس وان كان ذاتيا للنوع ولاتهافت و لاتناقض ولادور، فان هذه اشارات الى جهات علمية يعرفها اهل الصناعة لاهؤلاء الاجلاف اهل السماع والرقص، الذين يزعمون الكشف و الشهود وانّ الله جل ذكره هو العجل و الصنم و فرعون و نمرود و انّه المنصور و ابويزيد و معاوية و عبيداله ويزيد الى غير ذلك من النجاسات و القاذورات على ماسيظهر من كلماتهم المصرّحة لما نبهناك عليه من اللوازم والتزامهم بها .

فظهر انّ قوله: بل لانسلم ان الكلي الطبيعي الخ، من الخرافات فان معنى توقف الكلي على الفصل والتشخص ان هذه الجهة التحليلية المنسلخة بالتحليل عما به قوامه وتعيّنه مبهمة لاتحقق لها الا بالخروج عن الابهام والتعيّن التام، و هذا المعنى غير قابل للانكار فانّ مرجعه الى ان الابهام يجامع التحقّق و ان الطبيعي بوصف كلية يوجد في الخارج و هو اتصاف الشيء بنقيضه فان التحقق في الخارج عين التشخص ولا معنى للفرد الا ذلك فكيف يستغنى الكلي الطبيعي عن المعيّنات في تحقّقه .

فمازعمه من ان العارض لايتحقق الا بمعروضه من الواضحات .

فقد اشتهرت القضيّة الفرعية وصارت من الوضوح بمنزلة البديهيّات الاولية ضرورة ان العلة المادية مقدمّة على الفاعلية، بل العرض شان من شئون المعروض ينفصل عنه بالتحليل على ماسيظهر انشاء اله تعالى ولكن عروض الفصل للجنس انما هو عروض تحليلي وهو يتوقف على السبق التحليلي و هذا لاينافي في التوقف الخارجي على التعين لابمعنى انّه علة له بل بمعنى ان الجنس لولا خروجه عن الابهام استحال وجوده بمعنى ان الموجد انّما يوجد المتعيّن بالتعين التام لاالامر الباقي على الابهام لان الخروج عن الابهام سابق على الايجاد، فالجنس مقدم في اللحاظ والتحليل على الفصل

كما ان المجموع منها وهو النوع مقدم على الوجود في اللحاظ والوجود يعرضه وهذا العروض لايتوقف على وجود المعروض (و هذا العرض لايتوقف وجوده على المعرض خ ل) قيل: العارض كما توهموه والتزموا من اجله بوجود الاشياء بحقايقها في الذهن فان عروض الوجود للماهية مرجعه الى خروج الفرض الى التحقّق .

فانّك قد عرفت: ان الماهيّة نحو وجود مفروض فهو مع بقائه على التقدير سار في المصاديق المفروضة واذا تبدل الفرض بالتحقق امتنع الصدق ضرورة انّ كل وجود محقق مبائن للامر فان الكلي مالم يتشخص لم يوجد فلا معنى لتوقف التحقّق على تحقق سابق بل لابد له من قوة سابقة بحسب التحليل فعروض الوجود بهذا المعنى يتوقف على عدم الماهيّة بمعنى بقاء الفرض كي يصدق التحقّق وحدوثه ضرورة استحالة حصول الحاصل .

ثم قال : والحق ان كل كلي طبيعي في ظهوره مشخصاً في عالم الشهادة يحتاج الى تعينات مشخصة له فايضة عليه من موجده و في ظهوره في عالم المعاني منوعا يحتاج الى تعينات كلية منوعة لافي تحقّقه في نفسه .

وايضا كلما ينوّع او يشخص فهو متأخر عن الطبيعة الجنسية و النوعية بالذات والمتاخر لايكون علة لتحقق المتقدم بل الامر بالعكس اولى والجاعل للطبيعة طبيعة اولى منهما ان يجعل تلك الطبيعة نوعا اوشخصا بضم مايعرض عليها من المنوع او المشخص انتهى .

وفيه ان تحقق الكلي و نفسه عبارة عن وجوده في الخارج و كيف يخطر ببال ذى مسكة انّه بكلّيته و ابهامه يتحقق وهل للظهور في عالم الشهادة معنى غير الوجود الخارجي او انّ الظهور في عالم المعاني يتعقّل له معنى الا الخروج عن الابهام بالتقوم بالفصل وهؤلاء يزعمون انُ هذه الخرافات الناشئة عن عدم تعقل البديهيات يغتر بها اهل الصناعة بهده الزخارف وتزينها بكلمة الظهور وعالم الشّهادة وامثالهما مما ستروا به عوزاتهم عن اعين الحمقاء .

وليت شعري كيف يتوهم غير النسناس انّ الجهة المبهمة التحليلية المسماة بالكلي في لسان اهل العلم في تحققه لايحتاج الى التعين وانّ الكلي يظهر في نوعه و

فرده لاانّ الفرد تحقق للكلي ، فهل النوع امرو راء الجنس الكلي المقوم بالفصل ، اوانّ الفرد امرو راء النوع الموجود .

واعجب من ذلك انهؤلاءِ يزعمون انّ هذه الخرافات اسرار انكشفت لهم بالالهام والكشف وسيظهر انشاء الله تعالى انّها زخارف يوحيها اليهم الشياطين فانّهم اوليائهم قال: عزّ من قائل : انّ الشياطين ليوحون الى الى اوليائهم .

قوله : وايضاً كلما ينوع ويشخص فهو متأخر -الخ- فيه ان كلا من المغايرة التقدم والتاخر والعروض والتقوم معان تحليلية والافليس هناك الاالفرد المنحل الى هذه الجهات كما بيّناه مراراً فالتعين عين المتعين لا انه يعرضه مع تحقّقه في نفسه مع قطع النظر عن تعينه فهل هذا الاجهل مبان اهل العلم و عدم تعقّل ان الجنس ليس صالحاً لان يعرضه التعيّن وان التعيّن لامعنى لكونه عرضا وان هذه التعبيرات في مرحلة التحليل الى الجهات لتسهيل التعليمات .

واعجب من هذا كله حكمه باولوية علية الجنس للفصل والنوع للتشخص من العكس المتقدم ، فانّه لم يتعقل انه لاعلية في البين وانما هو تحليل للامر الواحد وكيف يتعقل ان يكون الكلي بابهامه علة للتعين ، مع ان تعينّه عبارة اُخرى عن أنه عينه فكونه عينه ونفسه انّما هويّته فالتعيّن بمعنى قبوله العينيّة والخروج عن الابهام و كونه علة لهذا المعنى مرجعه الى انّ ماليس بنفسه صارعلة لكونه نفسه فهو لم يتعقل ان تعليل الشي الى نفسه وتحقّقه صرف لحاظ وتحليل فحكم بان ماليس نفسه متحقق قبل صيرورته نفسه ولتقدمه على نفسه صارعلة لكونه نفسه .

مع انّه لم يتعقل انّ التعين عبارة عن الخروج عن الابهام ولم يقل احد انّ الفصل اوالتشخص فاعل للكلي بل قالوا أنهاتين الجهتين التحليليتين بهما يخرج المبهم عن ابهامه .

فاعجب من هذا كله قوله :بعد ذلك والجاعل للطبيعة طبيعة اولى منهما ان يجعل -الخ- فان احد الم يتوهم ان المنوع والمشخص صانعان للطبيعة كي يقال: انّ الصانع تعالى بضم ما يعرض على الطبيعة من التعينات يجعلها نوعاً او شخصاً وانما الذى نبهوا عليه

ان بالتعيّن يتعين الكلي فهو الى الان لم يتعقل معنى كلامه الذي يتفوه به فاحتياج الكلي الى التعين انما هو هذا المعنى الّذي عبر عنه بقوله : بضم ما يعرض فاعترف بالتوقف والعروض من حيث لا يشعر .

وليت شعري : انه بعد هذا البيان ماذا الذي انكره على المعترض فهل يتوهم عاقل ان الفاعل للكلي الطبيعي هو اليقين حتى ينكره ويثبت مكانه ما اثبته .

ثم قال : وجميع التعيّنات الوجودية راجعة الى عين الوجود فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود لكونها في الخارج الى غيرها وفي الحقيقة ليس في الوجود غيره انتهى .

وبهذا الكلام يظهر انه زعم ان التعين غير الوجود وان توقف العام في الخروج عن الابهام على التعين في الحقيقة مرجعه الى توقف الوجود على غيره وان التعينات الوجوديّة بزعم اهل الصناعة ليست راجعة الى الوجود .

وقد بيّنا لك : ان التعيّن عين الوجود المغايرة في التحليل كالتوقف والعروض

واستدلوا ايضاً : بانّ كلّ ممكن قابل للعدم ولاشيء من الوجود يقبله فالوجود واجب ، وفيه ان القابل للعدم انما هو الوجود ، فان الطبيعة طبيعة الوجود نفسه وانما لايحكم على الوجود المقابل للماهية بالوجود والعدم للانسلاخ وترتب الاحكام على ماهيته وذاته فالمنسلخ عن ذاته غير صالح لان يحكم عليه باحد الحكمين لوهنه وضعفه وعدم وجدانه لنفسه واين هذا من وجوب الوجود .

والحاصل : ان الوجود كالعدم في عدم الصلوح لان يحكم عليه بانه موجود اومعدوم، فالعدم ايضاً ليس بموجود ولا معدوم وانما هو عدم كما أنّ الوجود وجود وليست استحالة طرّ والعدم على الوجود الا كاستحالة طرّ والوجود على العدم ، فانهما عرضان اعتباريان منسلخان عن الذات يحملان عليه وكما ان عروض العدم للماهية اعتبار تحليلي صرف فكذا الوجود .

قال القيصري : بعد ما ذكره لا يقال : انّ وجود الممكن قابل للعدم لانا نقول : وجود الممكن عبارة عن حصوله في الخارج وظهوره فيه وهو من اعراض الوجود الحقيقي الراجعة اليه بوجه عند اسقاط الاضافة لا عينه .

وايضاً : القابل لابد ان يبقى مع المقبول والوجود لايبقى مع العدم والقابل له هو الماهية لا وجودها ، وفيه انك عرفت ان ما اعترف به من ان القابل للعدم هو الماهية اعتراف بان الوجود قابل له حيث ان الوجود ليس مبائناً للماهية وحقيقته وما زعمه من ان وجود الممكن عبارة عن ظهوره في الخارج وانه من اعراض الوجود الحقيقي من الخرافات المضحكة فانّ الماهية للوجود حدٌ له ولهذا يعترفون بانها تعرض الوجود وكيف يتوهم الانسان ان العرض التحليلي الذي هو ما به الوجود ذلك الوجود يظهر بوجوده ولا يتعقل انّه لا معنى لوجوده الاّ تحققه لا انّ له تحققاً الا انه يظهر بالوجود وكون الوجود حقيقياً واضافياً وعروض الثاني للاول مبني على ما اوحي اليهم الشيطان ، من ان الوجود هو الحق وان الاعيان الثابتة تظهر بالتجلي لا انّ الممكن يتصف بالوجود فالامكان بالتجلي لا في الاتصاف ، فان مذهب هو لاءِ انّ الممكن كالممتنع في عدم صلوحه للاتصاف بالوجود تحقيقاً على ما سيظهر مفصلاً ان شاء الله تعالى .

ثم قال :لا يقال : ان اردتم ان العدم لا يعرض على الوجود فمسلم ولكن لم لا يجوز ان يزول الوجود في نفسه ويرتفع لانا نقول: العدم ليس بشيء حتى يعرض الماهية اوالوجود وقولنا :الماهية تقبل العدم معناه انّها قابلة لزوال الوجود عنها وهذا المعنى لا يمكن في الوجود والا لزم انقلاب الوجود الى العدم .

وايضاً :لكان عدمه مقتضى ذاته حينئذ ، والوجود يقتضي بذاته نفسه ضرورة وذات الشيءِ الواحد لا يمكن ان يقتضي نفسه وامكان عدم نفسه فلا يمكن زواله انتهى.
وفيه ان زوال الوجود عن ماهيّته عبارة عن انقلاب وجود نفس الوجود الى العدم بمعنى زوال الوجود عن الخارج وكونه وجوداً حينئذ مجرد فرض ضرورة عدم تحقق ما فقد نفسه والماهية قد عرفت انها ما به الوجود ، ذلك الوجود .

واما مازعمه من انّ الوجود يقتضي ذاته مغالطة مبتنية على الخلط بين الاستغناء في التحقق عن الغير وبين كون كل مفهوم نفسه كيف ولو كان هذا معنى الوجوب لكان كون العدم نفسه ومقتضياً لكونه عدماً معنى الاستحالة ، فلاكون الوجود وجوداً

عبارة عن الاستغناء ولا كون العدم عدما عبارة عن الاستحالة فكما انه تعقل ان عروض العدم مرجعه الى زوال الوجود ، فليستعقل ان عروض الوجود لماهيته ايضاً عبارة عن تحقق ما فرضناه وجوداً في الخارج ، لا ان الوجود مغاير لماهيته تحقيقا كي يترتب عليه ان ذات الوجود ممكن وتحققه هو الحق بمعنى ظهوره فيه مع انه في الحقيقة حكم بانّ الممكن واجب ، ضرورة ان الوجود العارض للماهية عينها .

ثم قال : وفي الحقيقة الممكن ايضاً لا ينعدم بل يختفي ويدخل في الباطن الذي ظهر منه والمحجوب يزعم انه ينعدم وتوهم انعدام وجود الممكن انما نشاء من فرض الافراد للوجود كالافراد الخارجية للانسان مثلاً وليس كذلك ، فان الوجود حقيقة واحدة لاتكثر فيها وافرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات والاضافة امر اعتباري، فليس لها افراد موجودة لينعدم ويزول بل الزائل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم اذ زوال الوجود بالاصالة هو العدم ضرورة وبطلانه ظاهر انتهى .

وهذه المقالة الكاشفة عن حمق قائلها تغنينا عن التعرض لابطال كلماتهم ، لكن اشتباه الامر على الناس يدعونا الى ذلك .

فنقول : انّ الماهية التي هي حد الوجود وما به هو هو لا تصلح للاستقلال بالتحقّق كيف ولا معنى لعروض الوجود لها الاّ انّها لا تحقق لها في نفسها فانها ليست الا هي .

فالمجنون يزعم انّ الماهية تبقى مع زوال الوجود عنها ولايتعقّل انه اجتماع للنقيضين والقول: بالانعدام مرجعه الى تحليل الشيء الى عين وشخص وهويّته ووجوده فحينئذ يعرض العين العدم تارة والوجود اخرى لا محالة فالوجود لا معنى لانعدامه بل المنعدم الماهية ،لكن معنى انعدامها زوال الوجود عنها ،فالوجود انما يحكم عليه بالانعدام بالنسبة الى ذاته لانه مورد الاحكام كما عرفت مراراً ولم يتوهم احد ما نسجه لقلة شعوره ، من ان للوجود افرادا كافراد الماهية فان افراد الماهية انما هي افراد الوجود ضرورة عدم مغايرة الشيء لنفسه وما زعمه من انّ الوجود حقيقة واحدة

لا تكثر فيها ، ناش عن عدم تعقل ان الماهية ماهية الوجود وانها هو بل هي هويته المنسلخة عنه تحليلاً فالتكثّر انّما هو في الوجود تحقيقاً وفي الماهيات تحليلاً .

قوله : وافرادهاباعتبار اضافتها الخ.

فيه انّ توهم ان الوجود طبيعة مغايرة للماهية ناش عن عدم تعقّل ان الماهية ماهية الوجودالمنسلخة عنه تحليلاً فاستقلال الوجود بالماهية سلب للشيء عن نفسه .

وكون افراده بالاضافة اقبح واشنع ، فانالشيء لايضافالى نفسه بحيثيتحقق لها افراد مغايرة لافراد نفسه .

وتوهم ان انعدام الوجود انقلاب الوجود الى العدم فاسد فان انعدام الوجود عن الماهية وزواله عنها ليس انقلابا وليس معنى زواله صيرورته .

عدماً فافهم وانّما نشات هذه المقالة الشنيعة من القول : بالاعيان الثابتةوان الوجود هو الحق يتجلّي فيها وسيتضح فساده انشاء الله تعالى .

ثم قال : تفريع واذا لم يكن للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود لا يكون عرضاً عاماً عليها وايضاً لو كان عرضاً عاماً عليها لكان اما جوهرا او عرضا وقد بينّا انه ليس بجوهر ولا عرض .

وأيضاً الوجود من حيث هو هو محمول على الوجودات المضافة لصدق قولنا هذا الوجود وجود وكلما هو محمول على الشيء لابد ان يكون بينه وبين موضوعه ما به الاتحاد ومابه الامتياز وليس مابه الاتحادهنا سوى نفس الوجود ومابه التغاير هو الهذية ، فتعين ان يكونالوجود من حيث هو هو عين الوجودات المضافة حقيقة والا لم يكن وجوداً ضرورة والمنازع مكابر مقتضى عقله الا ان يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجود من حيث هو هو بالاشتراك اللفظي وهو بيّن الفساد .

وفيه انّ كونالوجود عرضا للماهيات انّما لهذه الجهة اي عدم استقلاله بان يكون لهافراد ، فانافراده افراد الماهية وهذه معنى عروضه لها .

ثم انّ تفريع كونه اما جوهراً أو عرضاً على كونه عرضاً عاماً من الغرائب .

واما قوله : وأيضاً الخ ففيهانّالوجود انّما يحمل على الماهية ولا يتصّف هو

بالكلية والجزئية ولا معنى للوجود الخاص والعام إلّا الماهية .

ثم انّ كون الوجود من حيث هو هو عين الوجودات الخاصة على تقدير ان يكون على منوال الطبّائع امر مسلم لا يترتب عليه ما يرومه .

ثم قال : وما يقال : ان الوجود يقع على افراده لا على التساوي فانه يقع على وجود العلة ومعلولها بالتقدّم والتأخر وعلى وجود الجوهر والمعروض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدّة والضعف فيكون مقولا عليها بالتشكيك وما هو مقول بالتشكيك لا يكون عين ماهيّته شيء ولا جزئه .

ان ارادوا به انّ التقدمّ والتاخر والاولوية وعدمها والشدة والضعف باعتبار الوجود من حيث هو هو فهو ممنوع ، لكونها من الامور الاضافية التي لا يتصور الا بنسبة بعضها الى بعض ولانّ المقول على سبيل التشكيك باعتبار العموم و الكليّة والوجود من حيث هو لا عام ولا خاص .

وان ارادوا به انها يلحق الوجود بالقياس الى الماهيات فهو صحيح لكن لا يلزم ان يكون الوجود من حيث هو مقولا عليها بالتشكيك اذ اعتبار المعروضات غير اعتبار الوجود و ذلك بعينه كلام اهل الله ، لانّهم ذهبوا الى ان الوجود باعتبار تنزله في مراتب الاكوان و ظهوره في خطاير الامكان و كثرة الوسائط يشتد ضيائه فيضعف ظهوره و كمالاته وباعتبار قلّتها يشتد نوريته و يقوّى ظهوره فيظهر كمالاته و صفاته فيكون اطلاقه على القويّ اولى من اطلاقه على الضعيف .

و فيه انّ الماهية مع قطع النظر عن الوجود و كذا الوجود مع قطع النظر عن ماهيته لا يحكم عليهما بحكم لما عرفت من انهما تحليلان لا امر ان متغاير ان ، فالشدّة و الضعف انما تعرضان الوجود التحقيقى الواجد لماهيّته لا المنسلخ عنها فالماهية يشتد وجودها المنضم اليها وما نسجه اعداء الله لاوحي اليهم الشيطان من ان الوجود انّما هو الحق وان الماهيات مظاهر ومجالي وان الاختلاف انما هو في درجات التجليّ بحسب القرب و البعد وقلة الوسائط و كثرتها مما لا يخطر بخاطر الانسان لما عرفت من ان ظهور الوجود في ماهيّته مرجعه الى ظهور الشيء في نفسه بل الفاقد

للهوية يظهر في هويته وسيزداد فساده اتضاحاً بعون الله تعالى .

قال القيصري : الفصل الاولى في الوجود وانه هو الحق .

اعلم : ان الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجي والذهني، اذ كل منهما نوع من انواع فهو من حيث هو هو اى لابشرط شيء غير مقيد بالاطلاق والتقييد ولاهو كلي ولا جزئي ولاعام ولاخاص ولا واحدة بوحدة زائدة على ذاته ولاكثير بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه و مقاماته المنبهة عليها بقوله : رفيع الدرجات ذو العرش فيصير مطلقاً ومقيداً وكلياً وجزئياً و عاما و خاصا و واحد او كثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته انتهى . اقول : ان ماذهبوا اليه هولاءِ السوفسطائية اعداء الله المسمون بالصوفية ، ان الوجود المقابل للماهية هو الحق فالماهية لاتتصف بالوجود بل يظهر للماهيات الموجود ويتجلى فيها فلاحظ للماهيات من الوجود الا الاضافة والاشراق والتجلي .

وقد حققنا انه تعالى منزه عن الوجود و انه امر اعتباري صرف حيث قابل الماهية فالفرق بينناوبينهم فانانقول: ان الوجود لايصلح لان يكون واجباً وانه بدون المهية لاهوية له ولا ذات ولايحكم عليه بحكم لعدم صلوحه وقدنبهناك على براهينه اجمالاً وسنوضحه انشاء الله تعالى ونبين انه مما صرح به الحكماء والائمة عليهم السلم وقولهم : انه صرف الوجود من قبيل قولهم : علم كله ، قدرة ،كله ، حيوة كله ، وهؤلاء الحمقاء يزعمون ان الحق هو الوجود .

اذا عرفت ذلك، ظهر لك ان قولهم :ان الوجود حيث هو هو ـ الخ ـ مغالطة صرفة فانه فرق بين عدم كون الشي من حيث هو هو ليس الاهو و بين عدم طرو عنوان على الشيء الاتبعاً .

اما الاول : فالمهية من حيث هي هي ليست الاهي ، فهي من حيث هي غير مقيدة بالاطلاق والتقييد ولاهي كلي ولاجزئي ولاعام ولاخاص ولاواحدة ولا كثيرة بل يلزمها هذه الاشياء من حيثيات مختلفة ولهذا قال : اهل العلم ان ارتفاع النقيضين جائز في المرتبة .

واما الثاني: فهو سفسطة محضة و تناقض صرف نشاء من عدم خبرتهم بالموازين العلميّة واغترارهم بماسوّل لهم الشيطان من المزخرفات ، فان العاقل لايخطر بباله من الماهيات الآمابه الوجود ذلك الوجود ، فالمهيّة ماهية الوجود وهذا معنى كون الوجود عارضا لها فالاثنينيّة تحليلية، فجميع العناوين انما يعرض الوجود، بل قدعرفت ان الماهية ايضاً وجود تحليلي، فهل يتوهم عاقل ان الحركة بالارادة والنطق مثلاغير الوجود فكون المتحرك بالا رادة المدرك للكليّات معدومة تناقض صرف لكنه في التحليل بمعنى ان مافرضناه متحققا مجرد فرض غير واقع، لانّ المعدوم حيوان ناطق ولايوجد، بل انما يظهر بالوجود ، فعدم ثبوت شيءمن هذا العناوين للوجود المقابل للمهية انماهو لكونه اعتباريا لانسلاخه عن ذاته تحليلا لانه لايحصل في ذاته وحقيقته تغير، بل انما التغيرات في ذاته و حقيقته .

و قوله :بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنيعة عليها بقوله : تعالى رفيع الدرجات ذو العرش ، فهو كلام شعري وافتراء على الله تعالى، فان الماهيات ليست درجات لله تعالى وانماهي ذوات الوجودات المخلوقة له عزّ اسمه ضرورة ان وجود الماهية غير صالحة لان يكون ذاته درجة له ومرتبة ثم قال: وليس بجوهر و لاعرض واستدل عليه بما ظهر بطلانه .

ثم قال: والوجود ليس موجود ابمعنى ان له وجوداً زائداً فضلاً من ان يكون موجودا في الموضوع بل موجوديته بعينه وذاته لابامر يغايره عقلاً او خارجاً .

وفيه ماعرفت ، من انه يقتضي ان يكون الوجود اعتباراً صرفا لا امرا تحققيّاً فموجوديّة الوجود بنفسه بمعنى انه عين التحقق،لانه غني عن العلة،ضرورة ان افتقار المهية الى العلة انما هو في الوجود فهذه مغالطة محضة مكرّرة في لسان اعداء الله تعالى.

قال:وايضاً لوكان عرضاً لكان قائماً بموضوع موجود قبله بالذّات فيلزم تقدم الشيء على نفسه وفيه ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تحقيقا اذا كان الثبوت تحقيقيا .

واما الثبوت التحليلي فهو فرع ثبوت المثبت له تحقيقا ومن المعلوم انّ الذات

في مرحلة التحليل مقدّم على حالاته التحليلية من الوجود والعدم ومن هذا القبيل عروض الفصل للجنس فهذا النحو من الثبوت الّذي مرجعه الى تحليل امر وحداني الى جزئيات مختلفة فرع عدم استقلال المثبت له بالتحقق والالم يكن للتحليل معنى .

قال: وايضاً وجودهما زائد عليهما والوجود لا يمكن ان يكون زائداعلى نفسه و فيه ماعرفت ان المنسلخ عن نفسه لامعنى لزيادته الا على ماهيته التي هي نفسه .

قال: ولانه ماخوذ في تعريفهما، لكونه اعم منهما فهو غيرهما و فيه ان العام عين الخاص لارب له متجلى فيه كمايزعمه هؤلاء المشركون بل المنكرون للصانع راساً كما سنوضحه انشاء الله تعالى .

ثم قال: وليس امرا اعتبار ياكمايقول الظالمون: لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلاً عن اعتبار اتهم سواء كانوا عقولا اوغير هم كما قال عليه السلم: كان الله ولم يكن معه شيء .

وفيه انه لحماقته زعم انّ الاعتباري يتوقف تحققه على وجود المعتبر واعتباره ولم يتعقل انه في مقابل المتاصل فالوجود نفسه في الخارج و الموجود وجوده في الخارج فمراد اهل العلم من كون الوجود اعتباريا انّ الخارج ظرف لنفسه لالوجوده وهذا هو المعنى الذى يزعم هؤلاء الحمقاء انه عين وجوب الوجود .

وامّا قوله عليه السلام: كان الله ولم يكن معه شيء فلاربط له بمدعاه، فان عدم توقف الامور الاعتبارية على وجود المعتبر واعتباره يعم جميع الاعتباريات وليس عدم التوقف على المعتبر واعتباره ممايختص به الواجب وليس هذا معنى الحديث .

وهذا ايضاً من زخرف القول: الّذي اوحى الشياطين الى اوليائهم لاجل الغرور فبهذا وامثاله يزخرف هذه المقالة الشنيعة و يزينّها لضعفاء العقول و الجهال فليت شعري ماذا الّذي انكره على ورثة الانبياء في مقالتهم بان الوجود امر اعتباري فهذا الّذي يدعيه الصوفية ليس الا هذا المعنى فانهم يقولون: ان الوجود عين التحقق وهو بنفسه في الخارج، لاان وجوده في الخارج، مع انّ هذا المعنى مماتسالموا عليه وصرحوا به وليس قابلاً للنزاع ، لكنهم لايعنون بالامر الاعتباري الاهذا المعنى لان مرجعه الى

انسلاخ ذات الشيء عنه،فاعداء الله لايفرقون بين الامر الاعتباري و وجوب الوجود .

والحاصل ان المعنى مسلم بين الفريقين وانما الفرق في النتيجة،فظلمهم اشارة الى رد قوله:كما يقول : الظالمون،لعله انما هو لعلمهم بمايتفوهون به و تعقلهم اياه واما هؤلاء السوفسطائية اعداءِ الله وانبيائه وكتبه فبالوحي يطلعون على مالا يخطر بخاطر بشر مما نتيجته عبادة الاوثان و العجل بل كل حجر ومدر الا انّ الموحى اليهم هو الشيطان .

قال:وكون الحقيقة بشرط الشركة امراً اعتبارياً،لايوجب ان يكون لا بشرط الشيء كذلك فليس صفة عقلية وجودية كالوجوب والامكان للواجب و الممكن وهو اعم الاشياء باعتبار عمومه وانبساطه على الماهيات حتى يعرض مفهوم العدم المطلق والمضاف في الذهن عند تصورهما و لذلك يحكم العقل بالامتياز بينهما و امتناع احدهما و امكان الاخر و كلماهو ممكن وجوده ممكن عدمه و غير ذلك من الاحكام .

وفيه ان الوجود المقابل للماهية ليس الاتجريد الشيئية عن الشيء فان الماهية المتحققة هي الشيء و شيئيتها تحققها،فالوجود بهذا المعنى ليس الامشتركاً فهو في نفسه اعتبار من غير تعيّن و هذا المعنى معنى الاشتراك فهو لايتعيّن الا بالماهية فهو في نفسه صفة عقلية، بمعنى انه انما يغاير الماهية في التحليل و تعرض في هذه المرحلة كالفصل للجنس و التشخص للنوع فهو كالامكان وقسيميه و امّا ماحكم به من انه اعم الاشياء باعتبار عمومه و انبساطه على الماهيات،ففيه ان عروض الوجود للعدم اتصاف للشيء بنقيضه والامتياز الذى يحكم به العقل،لايعقل ان يكون متوقفا على الوجود في الذهن ضرورة ان العلم تابع للمعلوم فهذا غلط قلدهؤلاءِ السوفسطائية اهل الوجود الذهنى وسيتضح انه قول سخيف يقرب في الشناعة مقالة هؤلاءِ .

والحاصل ان عروض الوجود للعدم من المضحكات والعمدة في اغترار اهل هذا المذهب هي القضية الفرعية .

وقدعرفت انّ امثال هذه الثبوتات التحليلية لايقتضى الوجود بل ثبوت الامكان للعدم متوقف على عدم ثبوت المثبت له بل كونه عين العدم وسيزداد هذا اتضاحا .

ثم قال:وهو اظهر من كل شيء تحققاوانيّة حتى قيل:انه بديهي واخفى من جميع الاشياء ماهية وحقيقة،فصدق ماقال:فيه اعلم الخلائق به في دعائه ماعرفناك حق معرفتك

و فيه انه تحقق الاشياء والا نيّة فالقول : بأنه اظهر الاشياء من حيث التحقق والانيّة غلط وزور وانماهو متاع الغرور .

ومن المعلوم انّ كون الوجود وجود اككون العدم عدماً والماهية ماهية حينئذ ابده البديهيات وليس هذا المعنى من خواص الوجود .

وامّا كون ماهيته وحقيقته اخفى فهو من الاغلاط ، ضرورة ان الماهية والوجود متحدان تحقيقا واختلافهما انما هو بالتحليل ، فلا مهيّة للوجود سوى ماهيّته فلا معنى للجهل بماهيّة الوجود مع العلم بالماهية ، ضرورة ان الماهية ماهية الوجود فلا ماهية للوجود سوى المهية حتى تظهر لك بالفرض لا انّ الماهيّة اخفى .

وما في الدعاء ليس معناه ما افترى عليه الزنديق الذي هو اشد خصومة بل سيظهر لك سرّه بما صرح به اهل بيت العصمة عليهم السلام .

ومحصله انه تعالى منزه عن المهيّة والوجود وجميع الحدود فهو أيضاً من زخرف القول الذي اوحى اليهم الشيطان قال : ولا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته .

وهذه أيضاً مغالطة محضّة فانّ وجود الاشياء عين تحققها وانيّتها لاان التحقق به ، بل التحقق بالمبدء الاول تعالى ، اما النتيجة فهي السفسطة التي مرجعها الى انكار الصانع تعالى فان وجود الشيء ليس محيطا به والا لاحاط الشيء بنفسه بل الوجود عارض للمهية والمحيط بمجموع المهية والوجود الذين هما شيء واحد تحقيقا واثنان تحليلا بارئهما وصانعهما .

قال : وقوام الاشياء به لانّ الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج فهومقومها بل هوعينها اذ هو الذي يتجلّى في مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها في العلم اي الذهن والخارج والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كما بينه في الفصل

والاخر،مع انّ الاولـّة بمعني الازليـّة والآخرية بمعني الابديـّة كما صرّح به حملة الوحي على ما سياتى تفصيله انشاءالله تعالى والبطون باعتباراستحالة الاكتناه والظهور بملاحظة الايات واين هذا من كونه تعالى عين الاشياء،تعالى عما يقول:الظالمون علواًكبيرا قال:فكونه عين الاشياء بظهوره في ملابس اسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين وكونه غيرها باختفائه في ذاته و استعلائه بصفاته عما يوجب النقص والشين وتنزّهه عن الحصر والتعيـّن و تقدسه عن سمات الحدوث والتكوين الخ .

اراد هذاالرجس كغيره ان يشتبه الامر على ضعفاء العقول حيث سمى كونه عين الاشياء بظهوره فيها وجمع بينه وبين كونه كغيرها وانه في نفسه لايتـّصف لصفات الممكنات مع انه مجرد تعبير،فان الوجود من حيث هو ليس الا مايعرض الماهيات عروضاً ذهنيا اى تحليلياً،وظهور وجود الشيء فيه مجرد تعبير وستطلع انّ امامه محي الدين يصر على اثبات جميع النقائص والشين له تعالى كما هو مقتضى مذهبه و مجرد وضع الأصطلاحات كالاحديـّة والظهور في عالمي العلم والعين كالفيض الاقدس والمقدس و غيرها من المزخرفات التى لاترجع الى محصل لايوجب اشتباه الامر إلاّ على ضعفاء العقول الذين ليس لهم حظ من العلوم والصنائع الهمج الرعاع اتباع كل ناعق .

قال وايجاده الاشياءاختفائه فيها مع اظهاره ايـّاها واعدامه لها في القيمة الكبري ظهوره بوحدته وقهره ايـّاها بازالة تعيـّناتها وسماتها وجعلها مثلاً اشبه كما قال : لمن الملك اليوم لله الواحد القهـّار وكل شيء هالك الاوجهه .

وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب اومن صورة الى صورة في عالم واحد فالماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولاً في العلم ثم في العين بحسب حبه اظهار آياته و رفع اعلامه و راياته فتكثـّر بحسب الصوّر وهو على وحدته الحقيقيـّة وكمالاته السر مديـّة الخ .

هذا ايضاً تصريح منهم بانكار الصانع تعالى والقيمة بصورة الاقرار وانه لامعنى لوجود صانع الاشياء غير تحققـّها الذى هو عينها فحكم بانّ الايجاد عبارة عن اختفاء الواجب تعالى في الاشياء،فانّ الذات هو المتعيـّن اولاً بل هو عين التعين والوجود تطور

بهذا الطور فالمدرك اولاً هو الماهيّة وان كان ظهورها بالوجود الا انه اختفى فيها بمعنى ان الماهية صورة كمال الذّات وان كان الذات بنفسها منزّهة عن صفات الحدوث والامكان فلا ايجاد فان الوجود عين التحقق لا انّه منشاء لتحقق سوى نفسه، فمعنى ان الماهيّة موجودة بوجودها ان الوجود تعين بهذا التعين الخاص فخلقة وجودها لها عبارة اخرى عن تعينه بها وهو عبارة اخرى عن انّه لاصانع للاشياء لكن لاخفاء الامر على ضعفاء العقول غير العبارة و عبّر عنه بان الحق الذى هو نفس الوجود بما هو هو ظهر في صورة الاشياء وتجلى فيها فالاشياء صور كمالاته في مرتبة الظهور والتجلي فهو بالتجلي استتر فيها واظهرها واتصافه بصفات الممكنات بالتبع في مرحلة التجلي والاشراق لاينافي تنزهه في ذاته عنها وحكموا بان القيمة الكبرى عبارة عن ازالة التعينات فهو في القيمة ليس مختفيا ومستترا في الاشياء فترجع الاعيان الثابتة على ماكانت عليها فلا وجود للاشياء حينئذ حتى بالاشراق والتجلي و امّا القيمة الصغرى فهي دائماً قائمة لتحوّل الرب تعالى دائماً من صورة الى صورة الممكن اى الغير الثابتة فينتقل من عالم الشهادة الى عالم الغيب .

هذا محصل هذا الكلام الذى به انهدمت اركان الاديان، فهل يتعقل لظهور وجود ذات من الذوات فيها معنى اولثبوت المهيّة حال العدم باعتبار تعلق علمه تعالى بها محصّل ، اترى انّ هذه المزخرفات ترجع الى مفهوم ان هى الا نسج ابليس الذى علمه هولاء الارجاس لانكار الاديان والشرايع وتكذيب الانبياء والرسل صلوات الله عليهم وقلع اساس الحكمة بل جميع الفنون وحصر الامر في السّماع والرقص والاشعار ليترتب عليه دعوى الربّوبية كما صنعه مشايخ الصوفية قاطبة .

قال: وهو يدرك حقائق الاشياء بما يدرك حقيقة ذاته لابامر آخر كالعقل الاول وغيره لانّ تلك الحقائق عين ذاته حقيقة و ان كانت غيرها تعيّنا .

و فيه انّ الوجود بما هوهو لابهامه وانسلاخه عن ذاته و بما به تعينه لايصلح لان يحكم عليه بهذه الاحكام فلا ادراك للوجود ولاذات .

بل انما الامر فيهما كغيرهما من ان ذاتهما معروض لتحققهما في التحليل فالوجود المطلق لأهماله صار وجود الكل من الضدين مثلاً لانه مهمل لا انه يظهر بصورتهما فان الوجود ليس كليا يظهر في افراده بالوجود ومعنى ظهوره التحصيل التام والخروج عن الابهام والجمع بين الضدين في الوجود الاعتباري الذي هو عين الماهية ليس جمعا الا في امر مهمل كاجتماع الافراد في النوع والانواع في الجنس وهو عبارة اخرى عن عدم التحصل وكونه اعتباريا صرفا .

وبالجملة فالجمع بين النقيضين في الوجود من الاغلاط فان السلب عارض لامر غير ما عرضه الوجود وبالضرورة لا تناقض بين وجود شيء وعدم آخر .

وقوله: ان اختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل ان اراد به انه لا مغايرة بين الضدين في نفس الامر وانما هو بجعل العقل كما ظهر مما مر منه في الامر الاعتباري ففيه ما مر من ان العلم تابع .

وان اراد ان مغايرة الوجود للماهية امر تحليلي فهذا لا ينافي تغاير الضد لضده .

والحاصل انّ كون مغايرة وجود للآخر بمجرد الاعتبار هو مقصود هؤلاء السوفسطائية واين هذا من عدم التناقض بين الوجود والعدم واجتماعهما وكانه لم يسمع اعتبار الوحدات الثمانية في التناقض او لم يتعقل اختلاف الماهيات .

وبما حققناه ظهر ما في بقية هذا الكلام قال : والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم أيضاً راجعة الي الوجود من وجه الى ان قال: ولكونهما يجتمعان في عين الوجود يجتمعان أيضاً في العقل ، اذ او لا وجودهما فيه لما اجتمعا وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق ، لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو .

وفيه انّ رجوع السلب الى الايجاب من الاغلاط ، نعم ربما يرجع الايجاب الى السلب كما هو الحال في اثبات الوجود والذات ، والعلم وغيره من صفات الجمال للصانع تعالى فان مرجعه الى نفي النقص واما رجوع النفي الى الاثبات بوجه فهو غلط صرف .

واما ما زعم من اجتماع النقيضين بالذات وان الاستحالة انما هي مستندة الى امر خارج وهو خصوصية الوجود الخارجي،فهو سفسطة محضة ومعاندة للضرورة،فان مرجعه الى انكار استحالة اجتماع النقيضين التي هي ابده البديهيات ، حلّ شبهته ودفع وسوسته انّ الوجود ليس الا التحقق في الخارج،واما العلم والادراك والخطور فالتعبير عنها بالوجود من قبيل التعبير بالوجود الشيء عن الخط وليس المقصود ان للمكتوب نحو وجود وهو الكتب،فكذا العلم والادراك وسنبين فساد ما توهّمه جماعة من ان الاشياء موجودة في الذهن بحقايقها بل القول: بوجودها فيه باشباحها أيضاً.

قال:ولا يقبل الانقسام والتجزي اصلا خارجاً وعقلاً لبساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حدّ له .

وفيه انّه اناراد انّه لايقبل الانقسام والتجزي ابتداء بل يقبلها تبعا لمعروضه وهو الماهية فهو حق مسلم وقد صرح به العلماء الاساطين ،ولكنه يدل على اعتباريته لا على انه واجب الوجود .

واناراد انّه لايقبلها مطلقا فهو ناش عنعدم تعقّل ان مغايرة الوجود للمهية انّما هي في التحليل فمنالمستحيل انّ الواحد التحقيقي تختلف جهاتها التحليليّة في الحكم،فعدم قبولالوجود ماتقبل ماهيته تفكيك للشيء عن نفسه،فالجنسوالفصل للمهية لا للوجود الا ان المهيّة ماهية الوجود كما ان الوجود وجود الماهية فهما اثنان فيالتحليل وواحد بالتحقيق،فمجموع الجنسوالفصل حدللوجود فهو المحدود لا المهية فتفريع عدم اشتمال الوجود على الحد على انه لا جنس له ولا فصل له من اقبح الاغلاط بلالامر بالعكس،فالجنس والفصل جزء انللمهية والمجموع حدواحد ثابت للوجود وبهذا الاعتبار يصح ان يقال: انّ المهيّة تعرض للوجودكما انالوجود باعتبار آخر عارض للمهيّة .

قال : ولا يقبل الاشتداد والضعف في ذاته لانهما لا يتصوران الا في الحال القار كالسواد والبياض الحالين في محلين ، او لغير القار متوجهاً الى غاية ما من الزيادة والنقصان كالحركة ، ولا الزيادة والنقصان والشدة والضعف يقع عليه بحسب ظهوره

وخفائه في بعض مراتبه،كما في القار الذات كالجسم وغير القار الذات كالحركة والزمان

وفيه انّ ذات الوجود هي المسماة بالمهيّة وانّما انفك الوجود عنها بالتحليل فثبوت هذه الاحكام للماهيات عبارة اخرى عن ثبوتها لذات الوجود .

قال:وهو خير محض وكلما هو خير فهو منه وبه،وقوامه بذاته لذاته اذلا يحتاج في تحققه الى امر خارج من ذاته فهو القيوم الثابت بذاته والمثبت لغيره .

وفيه انّ الوجود مع قطع النظر عن المهيّة لا حكم له فالقول: بانه خير محض من الاغلاط،فانك قد عرفت انّه اعتبار وانفصل عن المهية بالتحليل فكيف يقال: انه خير محض وان العدم شر محض،بل انما الخير والشر والحسن والقبح هو الذات ولا حكم لشيء من العدم والوجود في نفسهما .

وقد ادعوا على ذلك البداهة وان كل شر فانما شريته من جهة عدميّته ، وقد اطالوا فيه الكلام ، ولا مجال لنا للنّقض والابرام وكفى بما نبهناك عليه في وضوح بطلان ما شيّدوه ، والحاصل انّه لولاه لم يكن خير ولاشر واما انّ قوامه بذاته لذاته فقد تكرر منه هذا المعنى،و تبين فساده و انّه خلط بين كون الوجود وجودا ، وبين الاستغناء عن العلة وكونه علة لغيره،فليس نتيجة كون الوجود وجودا ما زعمه من انّه القيّوم الثابت لذاته والمثبت لغيره وانما نتيجته انّه عين الثبوت للممكن فهو امر انحل اليه الممكن فذات الممكن تحتاج الى العلة في وجوده ، وهذه عبارة اخرى عن افتقار الوجود ، وقد تكرر منا بيان هذا المعنى .

قال:وليس له ابتداء والا لكان محتاجا الى علة موجودة لامكانه حينئذٍ ولا له انتهاء والا لكان معروضا للعدم فيوصف بضدّه اويلزم الانقلاب ، فهو ازلى ابدى ، فهو الاول والآخر والظاهر والباطن،لرجوع كلما ظهر في الشهادة او بطن في الغيب اليه وهو بكل شيءٍ عليم لاحاطته بالاشياء بذاته وحصول العلم لكل عالم انّما هو بواسطته فهو اولى بذالك انتهى .

ولا يخفى على قاطبة اهل الاديان ان مقصود هؤلاءِ الارجاس ،هدم اساس الاديان

راساً وانكار الصنع والصانع وحصر الوجود في الاشياء بصورة الاقرار جعلوا وجود الاشياء الذي هو عينها صانعا .

ثم قالوا: انّ الصنع ليس عبارة عن العليّة، بل هو تطور الوجود باطوار مختلفة و توسّلوا في اثبات مرامهم تبطبيق خواص الوجوب على مطلق الوجود كما عرفت، فمن هذه الخواص ان الوجود لااوّل له ولا نهاية فانّ قبل الوجود لايعقل الا ان يكون امر موجود وهو تقدم للشيء على نفسه .

واما الآخر، فمرجعه الى ان لايكون الوجود وجودا وهذا انقلاب للوجود الى العدم و هذه مغالطة محضة لما عرفت من ان الوجود مع قطع النظر عن المهية جهة تحليلية لايحكم عليه بشيء من الاحكام ، و امّا المهيّات فقبلها بارئها وخالقها و كذا الوجودات بل قد عرفت ان الوجود لا يصلح لان يكون اولا ومبدءا وانما هو حدود الممكنات وعرض من عوارض المهيّات ،المبدء تعالى منزّه عن الوجود و نسبة الوجود اليه تعالى بمعنى اشرف واعلى .

واما الانتهاء، فهو عبارة اخرى عن زواله عن المهيّة واين هذا من الانقلاب فالمبدء تعالى هو الازلي الابدى المنزه عن الوجود والعدم والمهيّة و عوارضها كما سيتضح انشاء الله تعالى .

فتبين انّ الحكم بانّ الوجود هو الازلي الابدى، عبارة اخرى عن انكار الصانع تعالى فانّه عين الممكن وجهة تحليلية من جهته .

فقوله: ان الوجود هو الاول والاخر و الظاهر و الباطن ، عبارة اخرى عن انّ المهيّة كذلك لعدم الانفكاك الافي التحليل فهو استهزاء بالله تعالى و انبيائه و كتبه فلايرجع شيء الى الوجود وانما الوجود هو الكون والشيئية .

واما انه بكل شيء عليم لاحاطته، فقد عرفت انه من المضحكات فان احاطة الوجود بذاته المسمات بالمهيّة، احاطة للشيء بنفسه وكون وجود الشيء عالماً بالشيء غلط صرف وليس حصول العلم بواسطته بل انما هو عين الحصول وانما يحصل بواسطة بارئه تعالى فلا معنى لكون الوجود اولى فانه ليس مبدأً للكون و انما هو نفس الكون و كونه

عالما من الاغلاط،وانما العالم بعض ما يعرضه الوجودلاالوجود مطلقا .

قال:بل هوالذي يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات كالحيوةوالعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك فهوالحى العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لابواسطة شيء آخر اذبه يلحق الاشياء كلها كما لاتها .

وفيه ان الوجود تحقق كل كمال والمتصف بالصفات انما هى الذات فلايلحق الكمالات للذوات بواسطة الوجود ،بل هوتحقق الكمال وانما يوجده المبدء تعالى و اين الموجدمن الوجود،فالله تعالى هوالحىالعليم المريد القادر السميع البصير بذاته والموجودات تلحقها هذه الصفات بافاضته ،وانما الوجود يحقق هذه الصفات فلامعنى لكونه موصوفا بها والالزم اتصاف الشي بنفسه ، فهذا ايضاً تصريح بانكار المبدء تعالى وتنصيص بان وجود كل شيء هوالصانع له .

ثم شرح هذا بقوله:بعد ذلك بل هوالذى يظهر بتجلّيه و تحوله فيصورمختلفة بصورتلك الكمالات،فيصير تابعاللذوات لانها ايضاً وجودات خاصة مستهلكة في مرتبة احديّته ظاهرة في واحديّته وهوحقيقة واحدة لاتكثر فيها وكثرة ظهوراتها وصورها لاتقدح في وحدة ذاتهاوتعيّنها و امتيازها بذاتها لابتعين زائد عليها ،اذليس فيالوجود مايغايره ليشترك معه في شيء وتيميّز عنه بشيء و ذالك لاينا في ظهور ها في مراتبها المعينه بل هواصل جميع التعيّنات الصفاتية والاسمائية والمظاهر العلميّة والعينيّه ولها وحدة لاتقابل الكثرة هى إصلالوحدة المقابلة لها وعين ذاتها الاحدّية والوحدة الاسمائيةالمقابلة للكثرةالتي هىظلتلك الوحدة الاصليةالذاتية ايضاً عيّنهامنوجه .

وحاصل هذا الكلام،انّ اعداء الله تعالى يزعمون انّ الوجود له اعتبارات فهو بشرط لايسمّى بالمرتبة الاحدّية وجمعالجمع وحقيقة الحقائق و باعتباره بشرطجميع الاشياء اللآزمة له كليّها وجزئيها المسّماة عندهم بالاسماء والصفات يسمى بالمرتبة الواحديّة ومقام الجمع والمرتبة الالهيّة كما انهم يزعمون ان المهيّات لها اعتبار ان فمن حيث تعلّق علمه تعالى بها ثابتة في العلم و مغايرة للوجود و بهذا الاعتباريتجلّى

فيها الوجود ويضاف اليها اضافة اشراقيّة ومن حيث ان العلم ايضاً عين الذات فلا مغايرة بين الاعيان والوجود، بل هي ايضاً راجعة الى الذات فالوجود المضاف بشرط الاضافة عين الماهيّات وهو غير الوجود بما هو هو بالاعتبار، الا انّه ايضاً عين ذلك الوجود في الحقيقة فان الاشراق من شئون المشرق .

وهذه الخرافات التي لا محصّل لها انما نسّجها ابليس و علمّها اوليائه لهدم اساس التوحيد وتشييد بنيان الشرك بل انكار الصانع والصنع والمبدء والمعاد والحشر والنشر والثواب والعقاب والتكليف والاختيار وعند التامل ليست الاكلمات مزخرفة مخالفة لضرورة العقل وبل لامعنى لها اصلاً وانما هي مهملات مزورّة مزخرفة ومحصلها ان الحق هو عين وجود الاشياء فوجود الاشياء عين ماهيّاتها .

وقلع اساس هذه الوسوسة انّ هذه الاعتبارات في الوجود غلط محض، بل انما المنقسم الى هذه الاقسام، انما هو المهيّة فانّ الوجود عبارة عن الشيئية فهو ممحض في كونه حالة للمهيّة كالعدم وهذه الاعتبارات انما تجري في معروض الا عراض كالمهيّة بالنسبة الى الوجود، فتارة تلاحظ المهيّة بشرط عدم الوجود وتارة بشرط الوجو وتارة لابشرط الوجود ولا بشرط عدم الوجود ، فالوجود ونفسه عين المهيّة تحقيقاً وغيرها تحليلا ولامعنى لاضافته إلاّ عروضه .

ومن المعلوم انّ العروض عبارة عن الاتحاد، لانّه من حيث العروض متحدّ مع المهيّات فالوجود بشرط عدم العروض اعتبار محض واما باعتبار العروض فمن حيث نفسه عرض اعتباري وبلحاظ العروض متحد مع المهيّة وهو عينها قال : وهو نور محض لانة ظاهر بذاته مظهر لغيره اذبه يدرك الاشياء كلها و منوّر ذات الغيوب والارواح وارض الاجسام والا شباح ـ الخ ـ وهذه ايضاً مغالطة صرفة فان العلم هو النور والجهل هو الظلمة ويعلم الاشياء اما بالضرورة اوبالبرهان .

واما الوجود العارض للمهيّات فلايدرك به شيء وليس ادراكا نعم مالم يوجد المدرك وادراكه لم يتحقق الادراك واين هذا من كون الوجود مطلقا نوراو بالجمله فهو اوّل الاية الشريفة بمارايت وهذا هو التفسير بالراي الذي يوجب لعن صاحبه فان من

فسر القرآن برايه فهوملعون .

وفي الحديث القدسي ما امن بي من فسر كلامي برايه ،ثم نسج عنوانالمطلق الوجوب يشبه بالواجب تعالى فقال: لوانالوجود بما هوهو نور السموات والارض وقد عرفت انّه صنع ابليس ولا معنى له بل غلط صرف وفرية محضة .

قال : وحقيقته غير معلومة لماسواه وليست عبارة عن الكون ولا عن الحصول والتحقق والثبوت ان اريدبه المصدر لأن كلاً منها عرض حينئذٍ ضرورة وان اريدبها مايرادبلفظ الوجود فلانزاع كما اراد اهل الله بالكون وجود العالم .

وفيه ان هذه الاعتبار الذى هومعقول ثانوي لاحقيقة له سوى المهيّة ولامعنى له الاالمعنى المصدري نعم الحدث من حيث الأنتساب ليس مرادا وانّما المراد هو نفس الحدث مع قطع النظرعن الانتساب والفرق بين لفظ الوجود ومايراد فهابل وبينه و بين سائر اسماء المعاني تحكم بحت وارادة اولياء الشيطان بالكون وجودالعالم انّما هى بتبعيّة غير هم فانّ الكون المقابل للفساد ايضاً كذلك .

مع انّ الوجود ليس إلاّ لماسوى الله تعالى و هو منزه عنه فالوجود عنداولياء الله تعالى عبارة عن كون ماسوى الله تعالى واماهؤلاءِ الارجاس فالوجودعندهم هوالحق واضافته الى غيره انماهي بالتجلي والاشراق فلاوجود ولاموجود بالحقيقة عندهمغير الله تعالى يعنون انّ كل موجود فهومن جهة رب نفسه فلاربّ ولا مربوب ولاصنع ولامصنوع .

قال : والوجود العام المنبسط على الاعيان في العالم ظلّ من ظلاله لتقيده بعمومه و كذلك الوجود الذهنى و الوجود الخارجي ظلان لذلك الظل لتضاعف التقييد واليه الاشارة بقوله : الم ترالى ربك كيف مدّ الظلّ ولوشاء لجعله ساكنا وفيه انّ انبساط الوجودعلى الماهيات لامعنى له عنداولياً الله تعالى واهل العلم والمعرفة الاعروضه فليس العام المنبسط الانفس الوجود بماهوهو غاية الامران الانبساط اعتبار فيه لاانّ المنبسطامروراء نفس الوجود فكون المنبسط ظلاً للوجود بما هوهومرجعه الى كون الشيء ظلالنفسه .

ثم ان الخارجي والذهني على تقدير صحته نحوان من الوجود كما ان الاشخاص افراد للماهية فكونهما ظلّين للظل وكون المنبسط ظلاً و تسمية المنبسط بالاسماء العجيبة والتكلم بهذه الاصطلاحات الغريبة ليس الامن قبيل زخرف القول غرورا ولامعنى لها .

واما الاية الشريفة وصرفها الى هذا الغلط الذى اوحى الشيطان الى اوليائه علامة لعدم ايمان المفسر وكفره كما قال الله تعالى: في الحديث القدسي قال: بعد هذا القول: فهو الواجب الوجود والحق سبحانه و تعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربّانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته الداعي مظاهره بانبيائه الى عين جمعه و مرتبته الالوهيّة .

هذا هو التصريح بانكار الصانع تعالى بصورة الاقرار حيث حكم بان الوجود الذى هو عين الاشياء هو الواجب وهو عبارة اخرى عن انه ربّ نفسه والربّوبية عبارة عن التطّور والتطّور عبارة عن التقييد والاتصاف ومرجعه الى ان كون الوجود وجود الانسان عبارة عن خلقه و حاصله التكذيب والانكار بصورة الاقرار .

ونقول: انّ الوجود هو المخلوق المفتقر الى المبدء تعالى ولايعقل استغنائه عن العلة بل الواجب تعالى منزّه عن الوجود والمهيّة وليس ثابتا بذاته بل هو عين ثبوت الذوات الذى انشائه بارئها ولايصلح الوجود لانّ يتّصف بالصفات الممكنات فكيف يقول: هذا الزنديق وغيره من هؤلاء الارجاس انه الموصوف بالاسماء الالهيّة المنعوت بالنعوت الربانية والانبياء عليهم السلام انّما دعوا الى خالق الاشياء المنحلة الى الوجود والمهية لاالى وجود الاشياء وكون الخلق مظاهر قد عرفت فساده ودعوة الوجود الموجود الذى لم يستشم رائحة الوجود الى عين الجمع ومرتبة الالوهيّة قول زور ومتاع الغرور اوحى الشيطان اليهم لاضلال الحمقاء والمخنّثين .

قال: اخبر بلسانهم انّه بهوّيته مع كل شيء وبحقيقته مع كل حيّ ونبّه ايضاً انه عين الاشياء بقوله: هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليهم هذا ايضاً تصريح بما هو المقصود الاصلي من انكار الصانع تعالى مستدلا عليه بانه هو الاول

الثالث انشاء الله تعالى،فلاواسطة بينه وبين العدم كما لا واسطة بين الموجود والمعدوم مطلقاً والمهية الحقيقية واسطة بين وجودها الخاص وعدمها والمطلقة الاعتبارية لا تحقق لها في نفس الامر والكلام فيما له تحقق فيه .

وفيه ان الوجود من حيث انه عين التحقق والشيئية فعدمه عبارة عن عروض العدم للمهية فان معنى عدمه زواله عن المهيات ومرجعه الى انه لولا الوجود للمهيات لكانت معدومة وهذه عبارة اخرى عن ان الوجود وجود اين هذا مما يرومه ، من ان وجود المهيات هو الصانع الذي مرجعه الى استحالة وجود الصانع تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيرا:كماهومفاد قوله: بل هوعينها فان عينيّة الصانع للمصنوع وكون الصانعة عين تحققه ، عبارة اخرى عن انه صانع نفسه ومرجعه الى عدم الصانع بل استحالته ومباينة العلة للمعلول وتقدمها عليه ابده البديهيات فاستحالة تعلق الايجاد بالاشياءِ عبارة اخرى عن استحالة وجود الصانع وان كل شيء بنفسه واجب كما هو صريح كلماتهم الاتية ولا معنى لكون جملة الاشياء اطواراً وشؤوناً للواجب الا ذلك فظهور الوجود في صور المهيات عبارة عن الصنع والايجاد عند اعداء الله تعالى،وهو عبارة اخرى عن ان هذا الاختلاف الاعتباري المنتزع من الاضافة والحدود والعوارض المسماة بالمهيات هو المسمى بالخلق والا فلا خالق ولا خلق ولا مخلوق .

ومحصّل هذا الكلام انه تمسك بعدم الواسطة بين الوجود والعدم ،على ان الوجود هو الحق وحاصله انّ الشيء له حالتان وجود وعدم ،فهو امّا موجود وامّا معدوم ولا واسطة ومن الواضح ان العدم فناء وهلاك محض ، فقوام كل شيء بوجوده بل لايكون الشيء ذلك الشيء الا حال الوجود ولا معنى للواجب المتقوم بذاته الذي به قوام غيره الا ذلك .

وهذا اظهر مصاديق السفسطة فان كون الوجود وجوداً عبارة عن كونه حالة للمهيّة بحسب الاعتبار كالعدم متحدّة معها في التحقق .

واما الاستغناء عن الصانع تعالى ، فهومرحلة اخرى فتحقق الاشياء من بارئها ووجودها عين تحققها واين مايكون الشيء من التكوّن فالوجود عين الايجاد والموجد

هو المبدء المنزه عن العينيّة للأشياء ، بل عن الغيرية ايضاً كما سيظهر تفصيله من اهل الوحي عليهم السلام .

قال : ولا ضدّ ولا مثل له لانهما موجودان متخالفان أو متساويان مخالف جميع الحقايق بوجود اضدادها وتحقّق امثالها فصدق فيه ،ليس كمثله شيء .

وفيه انّ المتضاد والتماثل إنّما يحققان لانحاء الوجود ،فالوجود هو الذى يتصف بهما اذا كان وجودا تحقيقياً وأمّا ما جرد عن ذاته فهو اعتبار منسلخ عن الذات لا يمكن أن يحكم عليه بما حكم على ماهيّته وذاته مرّة اخرى فهو يتّبع ماهيته فيما حكم به عليها و اين هذا من وجوب الوجود ، فالواجب تعالى منزه عن هذه الجهات لانها حدود و الوجود المقابل للمهية المحدود بها انّما لا يتّصف بها بعد اتّصاف حدودها الّتى هي ماهيّاته لانّه غير صالح لان يحكم عليه بعد التجريد بل احكامه تثبت لمهية التى جرد عنها،فالوجود لم يغاير الحقائق بل تابع لها في أحكامها تحليلاً وهو عينها تحقيقا .

وأمّا الاية الشريفة،فهي كجميع الآيات مكذبة لدعواه فانّ الصوفية اعداءالله تعالى انكروه و اقاموا على استحالته براهين والآية الشريفة تنفى الشبيه عن مثله واين هذا المعنى ممّا صنعوه .

والحاصل ،انّ التمسّك بنفى الشبيه عن المثل لقلع اساس الشرائع و تكذيب الانبياء وجميع الكتب السماوية من العجائب وليس باعجب ممّا صنعه امامه محي الدين فيما سيأتى من تمسّكه بالاية على ثبوت المثل وان التنزيه باطل .

قال: وبه يتحقق الضدّان و يتقوّم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين و غيرهما و يلزم منه الجمع بين النقيضين اذ كل منهما يستلزم سلب الاخر واختلاف الجهتين إنّما هو باعتبار العقل و امّا في الوجود فيتحد الجهات كلّها فانّ الظهور و البطون وجميع الصفات الوجوديّة المتقابلة المستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا باعتبار العقل .

و فيه ان الوجود و ان كان تحقق المثل و الضد الا انّه ليس ظاهراً بصورتهما

واما الواجب تعالى لايخفى عليه شيء لا في الارض ولا في السماء و هذا معنى كون علمه عين ذاته كما سيظهر انشاءالله تعالى .

واما الامر الاخر كالعقل الاول فعدم كونه علمه تعالى به اظهر من كل واضح ضرورة انّ الموضوع مشخصّ للعرض،فلايعقل ان يكون امر غير متحدّ مع العالم الة لادراكه فالممكنات باسرها ايضاً على هذا المنوال فهذا الكلام ايضاً يكشف عن غاية حماقته وعدم خبرته في العلوم فضلاً عن حذاقته .

وامّا قوله : لان تلك الحقائق ايضاً عين ذاته فهو تصريح ايضا بانكار الصانع والصنع و محصله ان حقيقة كل شيء انما هو وجوده واما التعين فهو عدم صرف والوجود عين الحق فحقيقة الاشياءِ عين حقيقة الواجب تعالى وقدعرفت فساده وسيزداد اتضاحاً انشاءالله تعالى .

و يظهر انّ حقيقة كل شيء انما هي ماهيته والوجود كالعدم يعرضها عروضاً تحليلّيا فلا مناسبة بين حقائق الاشياء و بين بارئها سوى العلية فهو عزوجل منزه عن الوجود والمهية وعوارضه فالمغايرة من حيث التعيّن عين المغايرة بحسب الحقيقة فالتفكيك مبني على انفكاك الوجود عن المهيّة حقيقة كما عليه هولاء السوفسطائية حزب الشيطان واعداء الله الرحمن .

وقد عرفت انـّه تفكيك للشيء عن نفسه بل هو اقبح واشنع فان الشيئية تفكّكها عن الشيء اوضح فساداً منه والقول: بان نفس الوجود بما هو هو غير المفهوم العام الاعتباري و انّ المتاصل انـّما هو بالمعنى الاول الذي هو طار للعدم ناش عن عدم تعقّل انّ الوجود المقابل للمهيّة ليس الا هذا المعنى العام و طروه للعدم ليس الا كونه نقيضاً له وهذا مما لايتخلّف عن الوجود و توهم اتصاف العدم بالوجود بالمعنى العام دون الوجود بما هو هو ناش عن عدم تعقل انّ الافراد المقسمي عين الاقسام وسيجيءِ لهذه المقاصد ما يوضحها في المباحث الاتية انشاءِ الله :

قال : ولايدركه غيره كما قال : لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار ، ولا

يحيطون به علما ، وما قدروالله حق قدره ، و يحذّركم الله نفسه والله رؤف بالعبادنبه عباده تعطفاً منه و رحمة لئلاّ يضيعوا اعمارهم فيما لايمكن حصوله .

وفيه انّ عدم احاطة غيره تعالى به واضح بعد ماتنزهه عن الوجود والمهيّة والعوارض راسا فانّ الانسان لايستطيع ان يتعقل ماليس بموجود ولا معدوم على التحقيق،بل الاحاطة للحقائق ليست الابيعض خوّاصها فبعدما راى الحيوانيةوالنطق في الانسان مثلا و تامل في سائرجهاته المعلومة علم انّ ذات هذا النوع متقومة بهاتين الجهتين واين هذا من الاكتناه هذا على طريقة اهل العلم والانبياء عليهم السلام .

وامّا على طريقة هؤلاء فلا اظهرمن الوجودولاحقيقة لدسوى المهيّات فلامعنى لتعذر حقيقته واكتناهه،والفرق بين اقسامه تحكم بحت و مجرد تعبير لامحصّل له.

وامّا الاية الشريفة الدالة علىعدم ادركه بالبصرفلاربط لها بهذا المطلب و هو اوضح من ان يستدّل عليه بمثلها و اين الابصار من العلم والاحاطة با المعرفة وما لا يحيطون به علما،فهى وان دلّت على ذلك الاانه اوضح من ذلك ولاحاجةالى الاستدال عليه بالآ ية والامرفي بقيةالايات اظهر،فانهالاتناسب هذا المعنىواىّ مناسبةبين التحذير وبين النهي عن التصدي للعرفان .

قال:واذا علمت انّ الوجود هوالحق علمت سرقوله : وهو معكم اينماكنتم ونحن اقرب اليه منكم ومن انفسكم افلاتبصرون وهو الذى في السماء اله و قوله:الله نور السموات والارض والله بكلّ شيء محيط وكنت سمعه وبصره وسرّ قوله عليه السلام : لوليتم بجبل يهبط علىالله وامثال ذلك من الاسرار المنبهّة للتوحيد بلسان الاشارة انتهى،هذه نتيجة ما نسبحه ابليس و علّمه اوليائه وهو انّ الوجود هوالحق فانّك قد عرفت انّه عبارة اخرى عن انّه لاحق وانما الموجودهوالخلق،ضرورة ان الوجود جهة تحليلية انحلت الاشياء اليها والى المهيّة واستدل امامه الماتن على ذلك بالادلة السمعية جمعها هو في هذا المقام واشار اليها على وجه الاجمال .

منها قوله تعالى:وهو معكم اينما كنتم والاية الشريفة كسائرالايات مكذبة لدعواه،فان وجود الاشياء عينها في الخارج لامعها وقد عرفت انّ التغاير تحليلي و

هذا ليس متعلقا بالتحليل فانه وظيفة اهل الصنائع في التعليمات وكون الله تعالى معنا في جميع الامكنة من قبيل كونه تعالى مع اهل النجوى .

قال عز من قائل: مايكون من نجوى ثلثة الاوهو رابعهم ولاخمسة الا هو سادسهم ولاادنى من ذلك ولااكثر الاوهو معهم .

ومنه يظهر وجه تكذيب الاية الثانية لدعواه فان اقربيّة الصانع تعالى من حبل الوريد انّما هي باعتبار كونه ذاتا و وجودا منه تعالى حدوثا وبقاء بحيث لو قطع النظر عنه طرفة عين هلك و صار عدماً محضا، لاستحالة بقاء المعلول من غير علة ، و اما كون نفس الشخص انيّة على صانعه تعالى، فهو ايضاً دليل على البينونة فانه استدلال انيّ وابن هذا من الاتحاد، وامّا كونه في السماء الها وفي الارض الها ، فهو تصريح بانحصار الالوهيّة في جميع العالم فيه تعالى وهو ايضاً تكذيب العينيّة المنافية للالوهية و تاويلها الى الاظهار واختفاء الواجب تعالى في الاشياء ، قد عرفت عدم خطوره بخاطر عاقل وانّه مجرد عبارة لاترجع الى محصل وسيزداد اتضّاحا انشاءالله تعالى واما كونه نوراً فمعناه انّه الهادي لاهل السموات بلاواسطة ولاهل الارض بواسطة الانبياء والائمة عليهم السلام و ورد بهذا المعنى التفسير من اهل بيت الوحي عليهم السلام وقد عملنا فيه رسالة مفردة جمعنا فيه شمل الروايات .

و اما احاطته تعالى بكل شيء فهي ايضاً مكذّبة لدعوى هؤلاء الارجاس فان وجود الشيء ليس محيطا به بل هو هو في الخارج وفي التحليل عارض له والرواية على تقدير صحة سندها و عدم كونها من موضوعات العامة فمعناها احاطته تعالى بجميع العوالم وعدم خلو مكان منه عزّ وجل بهذا المعنى ، وابن هذا مما زعمه حزب الشيطان من انّ الوجود هو الله تعالى عما يقول: الظالمون علواً كبيرا او حيث ان ملامحمد الشيرازى لقلة بضاعته استحسن ما نسجه هذا الرجس جعله محصل كثير من مباحثه فجعله جزء من اسفاره من غير تغير ولا تبديل لافي المعاني ولافي الالفاظ نعم ربما زاد بعض الكلمات المؤكّدة زيادة لاطائل تحتها .

قال: نقاوة عرشيّة قدتبيّن مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيّد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا واحد بوحدة زائدة عليه ومتشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما تلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكليّة والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه و مقاماته المنبّهة عليها بقوله تعالى: رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا و كلياً و جزئياً و واحدا و كثيرا من غير حصول التغير في ذاته و حقيقته وليس بجوهر الماهيات الجوهريّة المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانّه ليس موجودا بمعنى انّ له وجود زائدا فضلاً عن ان يكون في موضوع المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله : الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلاً عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقلياً وكون ما ينتزع عنها من الوجودية والكون المصدري شيئا اعتبار يالايوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها و عينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله و انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثاله من المفهومات العدمية .

وبنور الوجود يمتاز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الآخر اذ كلما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحقيقا وانيّة حتى قيل فيه انّه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل : أنّه اعتباري محض على انه لايتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به ، فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لانّ الوجود لولم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الّذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كما لوحّنا به وهي مع سائر الصفات الوجوديّة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الابما في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضاً راجعة الى الوجود من وجه والوجود لايقبل الانقسام والتجزي اصلا لاخارجاً ولاعقلاً لبساطته فلاجنس له

ولافصل له فلاحد له كما علمت و هو الذي يلزمه جميع الكمالات و به يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لابواسطة شيءآخر به يلحق الاشياء كمالاتها كلها بل هوالذي يظهر بتجليّه و تحولّه في صور مختلفة الصورتلك الكمالات فيصير تابعاً للذوّات لانها ايضاً وجودات خاصة و كل تال من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهرسابق عليه والكل مستهلكة في احديّة الوجود الحق الآلهي مضمحلة في قهرالاول وجلاله وكبريائه كما سياتى برهانه ، فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانيّة المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انّه بهويّته مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وتحقيقه غير كل شيءٍ لا بمزايلة وايجاده للاشياء اختفائه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيمة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيُناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال: لمن الملك اليوم لله الواحدالقهار وكل شيء هالك الاوجهه ، وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الىعالم الغيب، فكما انوجودالتعيّنات الخلقية انما هي بالتجليات الالهيّة مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الالهيّة في مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهراسمائه وصفاته ظهرت اولاً في العلم، ثم في العين وكثرت الاسماء وتعددت الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمديّة كما سيجيء بيانه ان شاء الله انتهى .

وهذا كما ترى عين ما فيشرح الفصوص للقيصري فيتوجّه اليه جميع ماتوجّه اليه .

وامّا ما اشار اليه مما في بعض اخبارنا من انّه مع كل شيء لا بمداخلة وغير كل شيء لابمزايلة ، فدلالته على بطلان ماهوعليهاقوى ، فانّ كونه تعالى معالاشياء ومغايراً لها ليس بمعنى ثبوت نسبة بينه وبينخلقه من الدخول او الزوال بل بمعنى انه منزه عننقصغيبة الاشياء عنه واحاطته بها كما انّه منزه عنحدّ المغايرة فغيوره

تحديد لما سواه لا له تعالى، كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى .

وبالجملة فهذا الغاوى قلّدالصوفية فيماهم عليه لكنه خلط مزخرفاتهم بمطالب الحكماء واهل النظر من المتكلمين فزعم ان مقصد الصوفية نتيجة كمالات الاساطين ولم يتعقل المباينة فانه لاحظ له من العلم الا ما هوكسراب بقيعة يحسبه الظمان ماءِ فخبط خبط عشواءٍ في الليلة الظلماء وضل واضل ونحن بعون الله تعالى ننقض ما ابرمه ونهدم ما شيّده ونستعين في تجديد ما اندرس من الدين بالرحمن كما انه استمد من اولياء الشيطان وبالتأمل فيما مر من الصوفية وماصنعه من تقليده بل اتخاذ عباراتهم جزءً لا سفاره ينكشف ما نبهّناك عليه بعض الانكشاف .

قال: في مقام تفصيل بعض ما مر من هؤلاء .

فصل في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له لانّ تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين ممايقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود من حيث انه وجود وقدمرانه لاجنس له فلا يقع فيه التضاد وايضاً من شرط المتضادين بماهما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك اذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلايتصور لطبيعة الوجود مثله ايضاً، نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصيصها بالمعاني والمفهوماتي التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هووجود لا ضدله ولامثل له، كيف والضدان والمتماثلان موجوان متخالفان ومتساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلّي في هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هي باعتبار التعيّنات والتنزّلات .

واما بحسب حقيقة الوجود بما هووجود فيضمحلّ فيه الحيثيّات كلها ويتحد معه الجهات فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة في عين الوجود

بلا مغايرة الا في اعتبار العقل انتهى .

فهو كما ترى مهّد لاثبات ما قاله : هؤلاء مقدمة ، ثمّ جعل عين عبارة القيصري نتيجة لما نسّجه ومحصل كلامه انّ الوجود لاجنس له ولا بين وجود ووجود بماهما وجودان غاية الخلاف ولا بين طبيعة الوجود لكونه اعم الطبائع و بين مفهوم آخر تخالف والتماثل لايعقل الا فيما له ماهيّة، الوجود لا مهية له وفيه ان الجنس انّما هو لعروض الوجود و الوجود تابع ولا يعقل أن يكون له مع قطع النظر عن المهيّة المتّحدة معه ماهيّة، وهذه المقدّمة نتيجتها كونه اعتبار يا لاماقلّدفيه حزب الشيطان من كون الوجود بما هو هو واجباً ، وكذا غاية الخلاف بين المعروضين فكيف يتصف بها جهة تحليليّة للشيء عارضة له .

و أمّا ما اعترف به من انّ الوجود اعمّ المفاهيم فهو صريح في ان كلّ شيء ينحلّ إلى وجود وذات فيعمّ جميع الاشياء ،كما انّ المهيّة العامّة تعمّ جميع الاشياء وما اعترف به من انّ الوجودات الخاصّة عين المهيّات فتتّبع ذواتها في التضادّ حق جرى على قلمه من حيث لايشعر، فانّ هذا مناف لما رتّب عليه من كلام القيصري حيث قال: فيخالف جميع الحقائق بوجود اضدادها و تحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء الخ .

وأين كون المفهوم اعمّ المفاهيم تابعاً للمصاديق و الموارد في الاحكام الّذي هو صريح الابهام كما نبّه عليه العلماء الاعلام من وجوب الذي جعله نتيجة لهذه المقدمة المكذبة لدعواه ، فالعموم عند الصوفية عبارة عن السريان بالتجلي في الاعيان الثابتة و هذا العموم من فروع اصلهم الفاسد ، وهو كون الوجود بما هو عين الحق وتمام حقيقة ولا ينافي هذا العموم لاصلهم بل يؤكّده..

و امّا هذا العموم الّذي قلّد فيه الحكماء فهو لايصلح لان يكون اساساً لهذه الزندقة، فهو لعدم بضاعته لم يتعقل منافات طريقة هؤلاء الأرجاس للحكمة بل جميع العلوم و انّ التّصرف ليس الا السماع والرقص والشعر والسفسطة و دعوى الكشف و الافضلية عن الانبياء عليهم السلام بل الربوبيّة لخلط الحكمة و المقاصد العلية بالمزخرفات

الدنيّة الرّدية فاطال الكلام بالنقض والابرام فصنّف كتباً ورسائل لامحصّل لها الا هذهالزّندقةالّتيفلّدفيها الصوفية وماأخذهمن كتبالحكماء والفلاسفة فليس الامجرّد عبارة لم يتّعقل محصّلها وسنوضح لك انشاء الله تعالى، انّ كلما زعم مؤيّداً له فهو مناف لمرامه كما في المقام، فانّ العموم الّذي هو عين الابهام مناف لظهوره في صورة الضدّين و التجلي في هوّية المثلين وغيرهما فهوسرق هذه العبارة من شرح القيصري والمطلبالاصلي وهوكونالوجوداعمالاشياء تابعاً لها منالحكماءِ ففرّعأحدالمتنافيين على الاخر .

واَمّا القيصري فهو لم يفرّعه على ذلك بل على تعّين الوجود في نفسهبل كون تعّين المهيّات به من وجه، و اوّل العموم الىالأنبساط والتجلي في الصّور في العلم و العين .

قال: بعد سرقته و اما مايتمسّك فيذلك باناشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدّاً أو مثلاً لها فيلزماجتماع الضدّين ، اوالمثلين بالفعلاو بالامكان وعروض احد المثلين أو الضدّين للاخر فليس بشيءٍ لعدم التسليم عروضها لجميع المعقولات منجميعالحيثيّات لعدم عروضه للمعدوم لا بما هوأحدالمعقولات فلوالتزم أن يكون لهاضد أو مثل لايمكنأن يتحقّق في وجود أو وهم بما هوكذلك لابما هو أحد المفهومات، لمتكنالقاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثمّ عروض الشيء لضدّه غير ظاهر الفساد انتهى .

و حاصل ماتمسّك به بعضهم على نفى الضد والمثل عن الوجود انّ الضدّين و المثلين امران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد بل يتواردان عليه او مشتركان فمثلالوجود وضده يكون معروضا للوجود لامحالة، ضرورة اشتراك طبيعة الوجود بين جميع الاشياء بمعنىانّه لا بد فيكلّموجود من تحليله إلى ذات ووجودومقتضى ذلك انّ الوجود لوكان له ضد او مثللزماجتماع الضدين و اتحاد المثلين بلاتّصاف الشيء بضدّه و مثله وهو أوضح فساداً من الاجتماع ومرجع هذا الدليل الى ماذكره سابقاً من انّالوجود اعم الاشياء فليس مفهوم فيعرضه حتّى يضادّه أويماثله، وحيث

لم يتعقّل معنى كلامه وكلام غيره، قال: ان هذا الدليل ليس بشيء لمنع عموم الوجود لجميع المفهومات فانّه لايعرض المعدوم بما هو معدوم وان كان يعرضه بما هو معقول وفيه اوّلا : ان عدم عروضه للمعدوم انّما هو لأتصافه بنقيضه ولم يقل: احدانه يجامع نقيضه، فعمومه انّما هو للاشياء المتحقّقة ومن المعلوم انّ التضادّ والتماثل لايتعقّلان إلا في الموجود حتّى أنّه أخذ الوجود في تعريفهما .

وثانياً : انّ عدم عروض الوجود لمفهوم العدم من حيث هو هو لا ينافي العموم فيكفي في الكليّة المدعاة عروضه للمعدوم من حيث انّه معقول، بل لامعنى لعروضه له من حيث انه معقول، ضرورة ان التّعقل عين الوجود الذهني فلو كان عروض الوجود الذهني للمعدوم من حيث انه معقول و مفهوم لزم عروض الشيء لنفسه .

نعم لايعرض الوجود الخارجي للمهيّات ايضاً من حيث هي هي فان المهية من حيث هي هي ليست الاهي وقد اشتهر ارتفاع النقيضين في المرتبة لكن المعروض ليس ايضاً من حيث الوجود .

والحاصل، انه بعد ما قلد اهل الوجود الذهني فلامناص له من الالتزام بالكلية حتى بالنسبة الى المعدوم حال الاتصاف بالعدم الخارجي، مع انك قد عرفت انه لاينا في الكلية ، ضرورة استحالة اجتماع النقيضين فهو كما ترى لايعرف مايقول :

والذي يضحك الثكلى قوله: ثم عروض الشيء لضدّه غير ظاهر الفساد ، فان العروض مرجعه الاتحاد واين التضاد و التماثل من الاتحاد فالذي لم يعرف ابده البديهيات كيف يتصدى لابطال الاديان و تكذيب الانبياء عليهم السلام وانكار الصانع تعالى بصورة الاقرا و الاثبات .

هذاما سرقه من القيصري في التماثل والتضاد ، وعرفت انه لاحظ له من سرقته الاسخط الرب ، فانه لم يعرف محصله و اظهر جهله بما قلد فيه .

ثم تصدّى لشرح سرقة اخرى قال: تتمة فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها ،كيف وما من مفهوم الاوله تحقق في الخارج ، او في العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه ، فكل من

الجهات المتغايرة والحيثيّات المتنافية لها رجوع الى حقيقية الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذى هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته ، لاينا في اجتماعها في الوجود من حيث هو هو .

واماكونه منافيا للعدم، فليس باعتبار كونه مفهوماً من المفهومات فانه بهذه الاعتبار لاياىى اتصاف الوجود المطلق بل هو بهذا الاعتبار كساير المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان تلبسها بالوجود بوجه مابل المتأبىّ لشمول الوجود ما ما يفرضه العقل مصداقاً لهذا المفهوم بقصد غير بتي وطبيعة العدم او المعدوم بماهي معروضة لمفهومها ممّا لاخير فيه اصلا، وليس هي شيء من الاشياء ولامفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفاً و يحكم عليه بالبطلان والفساد لاعلى نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلاً في الذهن، هذا في العدم المطلق وكذا الحال في العدمات الخاصة ان هناك نظر آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ من الوجود ولهذا حكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه .

و محصّل هذا الاطالة المملّة ان الصّوفية اخذوا من اهل العلم عنوان ان الوجود لاينافي الاشياء وارادوا تطبيقهم على زندقتهم كما صنعوا في سائر العناوين التي مرّت تفصيلا، و هذا الغاوى جعل الوجود الذهنى برهاناً له و اطال بما لاحاجة اليه، اما اصل الحكم فمرجعه الى انّ الوجود حيث انه امر منتزع من المهيّات فلامحالة تتبعها في الاحكام ولا يعقل ان يكون له حكم مناف لذاته ، و هذا من اقوى الشواهد على اعتباريتّه ، والصوفية جعلوه بمعنى آخر وهو رجوع كل مفهوم اليه بمعنى شموله لجميع المفاهيم حتى العدم لوجوده في الذهن و قدرايت من القيصري انه جعل التناقض بين الوجود و العدم من آثار الوجود الخارجي و حكم بانّه لاتناقض بين نفس الوجود و بين العدم ، وقد بنهناك على فساده ، والمقصود الان ابطال هذه

اما التحقيق العقلي ، فليس الاالحضور ، او العرفان ، والتصور للنفس كالابصار للعين بل ادراك كل من الحواس الظاهرة ،ليس الانحو وجود للمتّصف به وامّا كون الشيء متصورا ،فهومعنى منتزعٌ من قيام التصور بالفاعل،فكما أنّ الايجاد عين الوجود فانه باعتبار قيامه بالشيء وجود،ومن حيث الاستناد الى العلة ايجاد من غير ان يكون هناك امران في الخارج احدهما وجود والآخر ايجاد،وكذا الاخبار فان الكلام الكاشف عما في الضمير من حيث كشفه عن النسبة النفسيّة خبر ومن حيث قيامه بالمخبر اخبار من غير ان يكون هناك امران احدهما اخبار والآخر خبر،وكذا كون الشيء معلوماً ليس إلّاثبوت العلم للعالم والاختلاف انما هو بالاعتبار فكون العلم وجوداً علميا للعالم ليس الّا من قبيل كون الخط وجوداً كتبياً للفظ بل المعنى وهذا مع غاية وضوحه خفيٌ على المتكلمين قاطبةً وجماعة من المتفلسفة ، فزعموا ان المعلوم يوجد في العالم وان العلم وجود ظليّ ضعيف للمعلوم،واستدلّوا له بادلة سخيفة وفرّعوا عليه فروعاً شنيعة وسنبطلها بحول الله وقوته ، بل نبين انه من السفسطة ومخالفة للضروريات ومن جملة فروعه الاعيان الثابتة التي هي مجالي للوجود عند حزب الشيطان وكيف كان فلو سلمنا انّ العدم يوجد في الذهن وان النقيضين يجتمعان فيه فلا يجدي هؤلاء نفعا فيما هم بصدده ، فان الوجود الذهني عند اهله وجود لا يترتب عليه اثر فالاثار عندهم للمهيّات وشرط ترتبها عليه انما هو الوجود الاصلي الخارجي لا الاعم منه ومن الظلي الضعيف ، فهو لضعفه عم نقيضه الضدين بزعم هؤلاء لا ان الوجود بما هو وجود من خواصّه هذا المعنى فليس رجوع كل شيء اليه من حيث هو وجود .

مع انّ وجود كل شيء عينه ولا معنى لرجوع الشيء الى نفسه .

والحاصل ان كلا من الواجب تعالى ومن الوجود الذي هو نقيض العدم يصح ان يقال:فيه ان رجوع كل شيء اليه لكن في الواجب تعالى بمعنى الربوبية فمرجع المربوب الى ربّه فحيوته ورزقه ووجوده وبقائه وثوابه وعقابه وصحته ومرضه والحاصل ان جميع ماله وعليه من ربّه .

وأما رجوع امر الذوات الى الوجود،فلوصح التعبير فهو بمعنى اتصافها به وانه

مع قطع النظر عن اتصافها به ليس بشيء ،فانه على التحقق وهو في الاشياء جهة واحدة فلا بهامه واعميته وضعفه يعم جميع الذوات .

وحيث ان الوجود الذهني في غاية الوهن والضعف على تقدير صحته صار عمومه وشموله ازيد من الوجود الخارجي، حتى انه عرض العدم باعتقاد هؤلاءِ فشمول الوجود مستند الى الضعف والنقص ورجوع امر المخلوق الى الخالق بالعكس فهذه وساوس وتسويلات من الشيطان ، والا فالعاقل لا يشتبه عليه مثل هذا الامر الواضح .

فالحاصل انّ عموم الوجود متفرّع على القول : بالوجود الذهني وهو من الاغلاط مع ان العموم على تقدير تسليمه دالّ على انه اضعف جهة في الممكن لا انه واجب ومع ذلك ففي كلام هذا الغاوي مفاسد اخر نشير الى طائفةٍ منها .

فمنها ماقاله: تبعا للقيصري من حيث لا يشعر، من ان الصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه، فان العود والرجوع بمعنى واحد فكأنه قال: ان الصفات السلبية راجعة الى العدم ورجوعها الى العدم عين رجوعها الى الوجود فهل هذا الاقول : زور لا يصدر عمن له ادنى شعور .

ومنها قوله: عدم اجتماعها في الوجود الخارجي ـ الخ ـ فانك قد عرفت ان التناقض بين الوجود والعدم بالذات لا باعتبار خصوصية خارجة وهذا ابده البديهيات، غاية الامر ان الوحدات الثمانية معتبرة في التناقض وبه يدفع اهل الوجود الذهني التناقض عن اتصاف العدم بالوجود الذهني وهؤلاء السوفسطائية يرتّبون على الوجود الذهني اجتماع النقيضين ويمنعون استحالته في نفسه، ثمّ حكموا بان الوجود الخارجي مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشئآته ، وهذا غلط صرف ضرورة مغايرة سنخ الوجود الخارجي وان بلغ من الضعف مابلغ لسنخ الوجود الذهني على القول: به فكون الوجود الخارجي مرتبة من مراتبه لا معنى له بل لا يجامع هذا كونه نشأة من نشأته، فان الاختلاف بالرتبة غير الاختلاف بالنّشاة ،كاختلاف الدنيا والبرزخ والآخرة على مذهب غير الصوفية ، فانه لا اختلاف عندهم الا باختلاف المجالي ولعلّه يتكلم على مذهب

اصحابه فجمع بين الامرين وحكم بانّه مرتبة في الوجود .

ومنها قوله: واماكونه منافياً للعدم -الخ- فان شيئاً من الاحكام لا يثبت لموضوع من الموضوعات من حيث هو هو ، فانّه من هذه الجهة ليس الا هو فكل مفهوم من المفاهيم يترتب عليه احكام مختلفة باعتبارات متغايرة وحيثيات متفاوتة ولكن الذاتيات لا يستند الا الى الذات ، ومن المعلوم ان نفس العدم نقيض للوجود لا انه اكتسب المناقضة من امر خارج عن نفسه ، واما خطوره في الذهن فلو سلم انه وجود ظلّي لم يلزم منه عدم التناقض بين الوجود والعدم والا لكان هذا الاستلزام من اقوى البراهين على فساد هذا التوهم وبالجملة فالمناقضة بين الوجود الخارجي وبين عدمه ، لا بين عدمه وبين الوجود الذهني ضرورة ان التقابل عبارة عن جهة منطبقة على حدين لمعنى واحد يجمعها فلولا الاتحاد لم يتحقق التقابل فعروض الوجود الذهني للعدم الخارجي ليس لعدم التناقض بين نفس العدم والوجود كما زعمه هؤلاء ، فقوله: ان العدم كساير المفاهيم في قبول الاتصاف بالوجود مخالف للضرورة ،كيف ولو كان الوجود عارضا للعدم كعروضه للانسان والبقر والغنم لكان معروضاً للعدم ايضاً، ضرورة انهما متقابلان فما لم يعرض الوجود للعدم كان العدم عارضا له ، فان عروض العدم في جميع الاشياء عبارة عن زوال الوجود عنها ، فكل ما دل على انّ الوجود لا يعرضه الوجود فهو بعينه يدلّ على انّ العدم لا يعرض العدم وعروض احدهما للاخر لا ينفك عن عروض الآخر له والا لا ارتفع النقيضان .

وكشف الحجاب ان عروض كل من الوجود والعدم لمعروضهما ، انما هو في التحليل فلابد من ذات متصف بهما ، فالعروض عبارة عن سلخ كل من الجهتين عن نفس الشيء في اللحاظ ثم الحمل، وحيث ان الذات اي التعين والحد مقدم في اللحاظ فالعارض هو الوجود والعدم والمعروض هو الماهية وهذا العروض في الوجود والعدم غير متعقل، فانهما متمحضان في ان يعرضا ولا يعقل كونهما معروضين لاحد الامرين ضرورة استحالة عروض الشيء لنفسه بعد انسلاخ نفسه عنه، فانّ مرجع هذا التحليل الى تمحض كل من الوجود والعدم في كونهما حالتين للمهيّة التي هي عينهما .

فظهر انّ عروض الوجود للعدم في حد عروض الوجود للوجود ، والعدم للعدم والعدم للوجود ولا شيء منها بمتعقل و تمحضها في العروض بهذاالمعنى هو المنشاء للتناقض فان التقابل انما هو في امر واحد و هو الذات و من هنا ظهر كون التناقض مقتضى نفس الوجود والعدم من حيث هماهما ، لالخصوصية في الوجود الخارجي اوجبت التناقض .

وبالجملة فعروض الوجود الذهني للعدم الخارجي ليس من جهة انّ العدم كغيره من الطبائع يعرضه الوجود كما زعمه بل انّما هو لاتساع الامر في الوجود الذهني على مازعمه اهله فمن حيث انّ الشخص يتصور عدم نفسه يتصف عدم نفسه بالوجود .

ومنها قوله: بل المتأبى ـ الخ ـ فان مصداق العدم ليس الاالعدم باعتبار مقابلته مع وجود خاص ، وبعبارة اخرى خصوصية كل من العدم والوجود ، انما هو موضوعهما و ملاحظة الموضوع او الوجود الخاص المقابل له لا يغيّر مصداق العدم عما هو عليه، فلولم يكن العدم في نفسه نقيضا للوجود استحال ان يناقضه باعتبار الخصوصية الفردية، مع انّ الخصوصيّة لواثرت لكانت مؤثرة في اشتماله على نحومن الوجود كما زعموا و هذا ينافي التناقض لاموجب له ، و بالجملة فهو مجرد نسج لا محصل له .

والحاصل انه اعترف بان العدم الخاص له حظّ من الوجود فكيف يناط به تأبيّه عن الوجود، واما ما فرع عليه من احتياجه الى الموضوع كنفس الملكة، فيدفعه ان حقيقة عروض العدم لموضوعه ليست الازوال الوجود عنه وهذا امر مقوم لحقيقة العرض التحليلي فلايتعقل العدم بل الوجود من غيرموضوع بمعنى انّهما ممحضان في العروض بملاحظتهما في انفسهما لا ان العدم الخاص من حيث انّ له حظّا ما من الوجود يحتاج الى الموضوع، فان هذا الافتقار ليس مستندا الى القضية الفرعية بل انما مقتضى صدق العروض فانه لاينفك عن المعروض، فهذا ايضاً نسج صرف خال عن

المحصل فان افتقار العدم الى الموضوع من قبيل افتقار الوجود اليه من حيث العروض لا باعتبار الثبوت كيف ولو اعتبرت الخصوصيّة في العرض المفتقر لزم تقدم الشيء على نفسه .

قال: بعد هذا القول: ثمّ مطلق الوجود للشيء المتحقّق بايّ نحو من الانحاء و طور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة من الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق والتعرّي عن الوجود المطلق اذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع انّ هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب و هذا التعرّي في نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصوّ ما والتصوّر وجود عقلي فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور فرد الوجود و عموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات و المعاني حتّى على اللاشيء والعدم المطلق و الممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنيّة لا بماهي سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذّاتي الاولي و العرضي الصناعي و بهٖ يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله .

ففي هذا الموضع نقول للعقل أن يتصوّر جميع المفهومات حتّى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله ان يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين و مفهوم الحرف وما يحكم عليها باحكام كعدم الاخبار في المجهول المطلق و نفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لا على ان يكون ما يتصوره هو ذلك المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري اذ كلما يتقرر في عقل او وهم من الموجودات الامكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشايع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل على شيء منها انّه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق و شريك الباري مثلاً بالحمل الشايع العرفي لانّ هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبايع الثابتة في عقل اوخارج بل العقل بتعمّله الذى له يقدر ويفرض انّ شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد

ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا، فيحكم عليه لاجل تمثل هذا المفهومات الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه اصلاً اولاخبار عنه راساً اوالوجود له مطلقاً اوالاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بينة في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الاخبار و ان كان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انّه فرد له تقديرا و على هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لايحكم عليه بل مفهوم لايرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان اولفرط التحصل والحقيّة مثلاً اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكهنه في العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقيّة ليس الامفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجهة الى المفهوم بل ما يرشدنا البرهان الى انه بازائه اعنى الحقيقة المتعالية عن الحصر و الضبط في عقل اووهم وهذا التطويل الممل مشتمل على مفاسد جمّة يشير الى جملة اجمالاً .

منها قوله: وقد يجتمعان لاباعتبار التقابل ـ الخ ـ فان استحالة اجتماع المتقابلين انما هى التقابل؛ اى كون احدهما في قبال الآخر وهذا مقتضى حقيقة المتقابلين فاجتماعهما مناقض للتقابل الاترى انّ الانتهاء لوجامع الابتداء كان شيء واحد مصداقاً للعنوانين من جهة واحدة و باعتبار واحد فصار الابتداء عين الانتهاء وهكذا الحال في جميع الاقسام والامر في التناقض اظهر كما انّ استحالة كون الوجود عين العدم كذلك فالمتقابلان مادامامتقابلين يستحيل اجتماعهما ولامعنى لاستناد الاستحالة الى الاجتماع من حيث المقابلة و فرق واضح بين كون الشيء موضوعاً و علة مادية و بين كونه مناطا و علة مادية و بين كونه مناطا و علة فاعلية و اعتبار الحيثية انما هو لتحديد الموضوع و اين هذا من العليّة والاستناد فالتقابل واسطة في الثبوت و كون التقابل واسطة في العروض و موضوعا مرجعه الى كون التقابل واسطة في الثبوت وعلة وبالجملة فالتقابل اجتماع المتقابلين ماداما كذلك مطلقاً لامن حيثية دون اخرى .

فالغاوى لا يميّز الفاعل من الموضوع واجتماع مطلق الوجود مع نقيضه وهو العدم المطلق في الذهن على تقدير صحته ليس مستندا الى ان الاجتماع ليس من حيث التقابل فان للشخص ان يتصورهما من حيث التقابل بل يتصور اجتماعهما اوهما مجتمعين بل الاجتماع هنا عند اهله انما هو لغاية ضعف الوجود الذهني حتى كانه ظل للوجود لاوجود وقد يستندوه الى غاية قوة النفس في الخلاقية لكونه من عالم الملكوت الى غير ذلك من الخرافات مع انك قد عرفت انّ الدافع للتناقض عدم اجتماع الوحدات و على كل حال فليس مستندا الى ما توّهمه من انّ الاجتماع ليس من حيث التقابل.

و منها قوله: مع ان هذا الاعتبار ـ الخ ـ فانه نسج مزخرف لامحصل له الا ان العدم يتصور والعلم لايغير المعلوم بل هو ممحض في التبعيّة فلايتغير المعلوم بالعلم والانكشاف و الوجود الذهنى عبارة عن انكشاف الواقع على ما هو عليه للعالم و حيث ان هذه صفة منتزعة من العلم فهي عينه و من المعلوم ان العلم صفة للعالم قائم به متحد معه في الخارج بل ليس الاخصوصية وجوده.

ومن الواضح ان المعلوم كثيراً مامغاير للعالم وجودا بل ماهية ايضاً فلوصحّت تسمية العلم بالوجود بالنسبة الى المعلوم وترتب عليه بعض الاثار بهذا الاعتبار فعدم تغير المعلوم عما هو عليه بل عدم حدوث وصف له اصلا بالعلم مما لا ريب فيه فكيف يجوز له ان يقول: ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب الة نحو انتساب وهذا التعرّي في نفسه نحو خلط معللاله بعدم انسلاخه عن تصور ما والتصور وجود عقلي فهو فرد من افراد الوجود المطلق.

ثم يقول: فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه فانّه ان اراد باعتبار الجهة الواقعية المدركة على ما هو عليه فكونه نحو وجود غلط صرف وفرية محضة ضرورة ان المفروض انه عدم صرف وكيف يكون الانسلاب بذاته نحو انتساب والتعري في نفسه نحوخلط فليس هذا الكلام الا تناقضا بل سلبا للشيء عن نفسه بل اتصافا للشيء

بنقيضه بل خلفا بحتاً لا يصدر مثله الا عن مثله،وان أراد بالاعتبار التصور وملاحظة الشخص لهذه الجهة الواقعية كما يدل عليه دليله فقد عرفت ان تعلق العلم بالمعلوم لا يغيره عما هو عليه فان المنتزع عين منشائه فليس كون الشيء معلوما إلّا من قبيل كونه مرئياً ومحبوباًومبغوضاً ومن المعلوم ان الرؤية لا تحدث وصفاً في المرئي وكذا الحب والبغض بل الرؤية صفة للرّائي والحب والبغض صفتان للمحب والمبغض قائمتان به وتعلق هذه الصفات بامر منشاء لانتزاع صفة له لا انه يحدث في متعلق الامور المذكورة وما شاكلها وصف .

وهذا هو السر في حديث صفة الفعل بالنسبة الى الواجب تعالى مع استحالة تغيره وحدوث امر فيه فان الوصف في الحقيقة للمخلوق ينتزع منه مايطابقه للخالق فاتصافه تعالى بانه خالق عبارة اخرى عن حدوث صفة الوجود للممكن بافاضته وكذا الرزق فان العبد مرزوق للمولى وحدوث هذا الفعل عبارة اخرى عن كونه تعالى رازقاً وهكذا الحال في الفاعلية التابعة للحدوث.

واما الفاعلية بمعنى القدرة فصفة ذات وهي عينه بمعنى ان مرجعهما الى سلب نقص العجز لا اثبات كمال له تعالى فانظر الى هذا الغاوي المقلد لاشباه الحكما في اغلاطهم كيف رتب على ما نسجه من الاغلاط ان الوجود من حيث هو واجب وانه لا رب سواه فقال: فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه .

ونحن نقول: بعد ماعرفت ان المعلوم لا تحدث فيه صفة بالاصالة بل الصفة انما هي للعالم كما عرفت في نظائره فانظر الى سوئته المكشوفة ولا تغتر بمزخرفاته فانه بصدد الغواية والاضلال مع انك قد عرفت انّ هذا الشمول للضعف الا ترى ان الجنس كلما كان اعلى وابهامه اشد كان شموله ازيد وكذا الحال في الهيولى على القول بها فانها مع انها بالنسبة الى العناصر ومواليدها عند القائلين بها شخص واحد فمع تعينها تعينا شخصيا عمّت الماديات من غير الفلكيات وليس هذا إلاّ لشدة ابهامها باعتبار تمحضها للاستعداد والقبول وان كان متعينا متشخصا كما تكشف الاستحالة عن المرحلتين عند من ذهب اليهما وقد نبهناك على ان تسمية الوجود بالنور متاع الغرور

فانه يتبع معروضه بل هو عينه وكون الممكنات باسرها باعتبار تحققها انوارا غلط صرف وإلالكان هذا الغاوي مع انه عين الظلمة ايضاً من الانوار وليس هذا إلاّ لتبعية الصوفية في جميع ما ذهبوا اليه.

وقولهم: بانالمهياتاعيان ثابتة يتجلي فيها الوجود ولا تتصف به فهي ماشمت رائحة الوجود فالوجود انما تظهر به الاعيان وتخرج به من الغيب الى الشهادة كما رأيت وسترى منه ايضاً التصريح بجميع ماذهبوا اليه واقامة الحجج والبراهين عليه حتى ان كتبه صارت ماوى للشياطين وقرّة عين الحمقاء والضالين.

ومنهاقوله: بما هي مفهوماتمتمثلات -الخ- فانالموجود فيالذهن انما يعرض ما تعلّق به مع قطع النظر عن تعلقه به كما ان الوجود الخارجي انما يعرض المهية لا بشرط لا انّ الوجودين يعرضان لمعروضيهما من حيث عروضهما لهما والا لعرض الوجود لنفسه وصار موضوعا لنفسه ومتقدما و متأخراً فالتمثل والمفهومية عبارة عن الوجود الذهني.

فقوله:ان نور الوجود وعموم فيضه يقع على المفهومات والمعاني بما هي مفهوما ومتمثلات ذهنية لا بما هيسلوبواعدام -الخ- محصله انّ المعلوم والمتصور ليس نفس السلوب والاعدام وانما المتصور هو السلب المتصور من هذه الحيثية وقد الجائه الى هذا الغلط جمعه بين امرين.

احدهما انّ كلما يخطر بالبال فهو موجود بالخطور.

والآخر انّ ما كان في غاية الفساد والبطلان او في غاية التحصل والحقيّة لا ترتسم ذاته في العقل وانما يجعل العقل ما يرتسم فيه ويتمثل له عنوانا لفرد باطل الذات ممتنع التحقّقفيحكم عليه بتلك الاحكام حكماًغيربتّيفي قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين.

وفيه انّ وجود العدم والممتنع والمجهول المطلق وما يشبهها في الذهن ليس الا خطورها فيه وكذا الواجب تعالى فالذي يخطر في الذهن هو الموضوع للاحكام وحيثيّة الخطور ملغاة فيها فان كون العدم الصرف نقيضاً للوجود صفة ذاتية له ثابتة

له وان لم يكن ذهن ولا خطور .

فما تمثل في العقل بمعنى انكشافه له وتوجهه اليه انما هو نفس هذه المفاهيم لا بشرط وليس الحكم ثابتاً للمتمثل من حيث هو متمثل ولا هو من هذه الجهة عنوانا منطبقاً على غيره بالفرض فالامتناع حكم ثابت في نفس الامر لشريك الباري تعالى في نفسه من حيث هو هو والقضية العقلية مطابقة للواقعية وكذا اللفظية فالمجهول المطلق لا يخبر عنه من حيث هو كذلك في الواقع وتطابقه النسبة النفسية .

فقوله: انّ ماكان في غاية الفساد والبطلان أو في غاية التحصل والحقيّة لا ترتسم ذاته في العقل كلام شعري وارتسام ذات الباري تعالى في الذهن ليس الا توجهاليه وكذا الشريك وكون حكم العقل على ما تخيله بديهي الفساد .

قال : في موضع اخر انللعقل ان يتصور كل شيء حتى المستحيلات والمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى وغير ذلك مفهوماً وعنواناًفيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الحمليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها تصير منشاء لصحة الحكم عليها .

ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير منشاء لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة المشهورة في قولنا : المجهول المطلق لا يخبر عنه .

والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرفي فان مفهوم شريك الباري تعالى والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر وهذا مناط الحكم عليه بانّه ممتنع الوجود انتهى .

ولا يخفى فساد هذا الوهم فانّ العلم لا اشكال في انه موضوع آخر غير المعلوم فالامتناع ثابت لاجتماع النقيضين لا للعلم به وكذا شريك الباري تعالى ومحصل هذه

الاطالة المزخرفة المملة ان العلم المسمى بالوجود الذهني لا يترتب عليه احكام المعلوم وانما الاحكام للمعلوم بتوسط الصورة المتمثلة اما كون الحكم للمعلوم لا للعلم فهو بديهي، واما كون الوجود الذهني عنوانا للواقع فهو غلط صرف بل لا فرق بين القضية النفسية وبين القضية العقلية في عدم مدخلية شيء من الوجودين في تحققهما وصدقهما وسيزداد هذا اتضاحاً في ابطال الوجود الذهني ان شاء الله تعالى .

و منها قوله:لاعلى ان يكون ما يتصوره هو ذات المجعول المطلق ـالخ ـ فان تصور ذات المجهول لاحقيقة له الاخطوره في الذهن المفروض تحققة ولا ذات للمجهول المطلق الاهذا المفهوم المبحوث عنه المتصور بالفرض فقوله: لاعلى ان يكون الخ ـ خلف صرف و مكابرة محضة وكذا الحال في حقيقة النقيضين فان الوجود والعدم لاحقيقة لهما الا المفهومين المتقابلين واماعنوان النقيضين فليس الاهذا المفهوم الواضح المتصور و اما فرد الحرف فهو غلط صرف ضرورة انّ تميز الاسم عنه بالاستقلال والآلية ليس باعتبار التحقق في الخارج بما هو نوعان متميزان بفصليهما فالمنقسم الى القسمين معتبر فيهما والالم يتحقق التقسيم فانه ضم قيود مختلفة الى امر واحد ليحصل من ضم كل قيد قسم فلا اختلاف في الاقسام الامن طرف القيود فلو كان الموصوف بالآلية هو الفرد لا الطبيعة لكان المتصف بالاستقلال ايضاً هو الفرد و فسد التقسيم و كان مرجعه الى الترديد مع انّ الاستقلال و الآلية جهتان كليتان لايصلح لان يتصف بهما الاما هو كليّ وبالجملة فكون الحرف كليا كغيره من اسماءِ الاجناس مما لاريب فيه وهو من حيث هو آليّ كما انّ الاسم استقلالي ولامعنى لجعل هذا المعنى الاستقلالي عنوانا للآلي بمعنى فرض فرد يصدق عليه هذا العنوان فرضا غيرواقع ثم الحكم عليه بالبطلان فان هذا انما يجريّ في العدم والشريك وما يشبههما من الامور الباطلة لافى المعنى الآلي فادراجه فيها ناش عن عدم التدبر في المعانيّ فانّ غاية همته النسج و تزيين التعبير والذى دعاه الى هذا الغلط انه راى ان الحرف الكلي يحكم عليه وبه فهو معنى استقلالي فالحكم عليه بانه آلي انما هو باعتبار مصاديقه فشابه المجهول المطلق فانه امر معلوم يخبر عنه بانه لايجوز الاخبار عنه

ولكن الحكم انما هو لما يفرض فرداً له مع انه ليس هناك ما يصدق عليه هذا المفهوم.

و تندفع هذه الوسوسة بان الآلية والاستقلال انما يتصور ان في الاستعمال ولا يعقل في الحرف الاستقلال في هذه المرحلة كما ان عدم الاستقلال في الاسم كذلك و اما في مقام عرفان الجهات و تميز بعضها من بعض فلا حرف كي يقال : انّه آليّ او استقلالي فلفظ الحرف كاشف عن الجهة اى الآلية في مرحلة الاستعمال و من المعلوم ان نفس الجهة ليست معنى حرفيّا واين مما توهمه مقاداً للصوفيّة من كون الالية صفة للفرد. مع انّ الفرد هو الكلي الموجود فلوكان الكلي مستقلاً لم يعقل ان يكون فرده على خلافه والالم يكن فرد اله .

و بما حققناه يظهرما في بقية كلماته و انّه تطويل لبيان ما قالته الصوفية من عموم فيض الوجود و شمول نوره حتى للمستحيل و شريك البارى تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيراً .

و حيث انه عقد فصولا وابحا ثالتزئين ما سول ابليس لاوليائه فالواجب ان نتصدى لهدم ماأسسه بعون الله تعالى ومشيّته . قال : في اول ما شرع في هذا النمط .

فصل في انّ مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لاحمل التواطى اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة والمشابهة مالايجد مثلا بين موجود و معدوم و اطال في اثبات الاشتراك بما لاطائل تحته الى ان قال : و اما كونه محمولا على ماتحته بالتشكيك اعنى الاوليّة والاولويّة والاقدميّة والاشهريّة فلان الوجود في بعض الموجودات يقتضي ذاته كما سيجيء دون بعض و في بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض و في بعضها اتم و اقوى فالوجود الذى لاسبب له اولى بالموجوديّة من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات وكذا وجودكل واحد من العقول الفعّالة على وجود تاليه و وجود الجوهر مقدم على وجود العرض و ايضاً فانّ الوجود المفارقي اقوى

من الوجود المادي وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة فانها في غاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك للمهيات فالوجود الواقع في مرتبة من المراتب لايتصور وقوعه في مرتبة اخرى لاسابقة ولالاحقة ولاوقوع وجود آخر في مرتبة لاسابق ولالاحق انتهى ، وهذا الكلام يكشف عن انه لم يتعقل معنى الوجود والمهية ضرورة ان المتصف بالكلية والجزئية والتواطي والتشكيك انما هو الكلي الطبيعي فموضوع هذه الاحكام انما هو المهيّة و امّا الوجود المنسلخ عنها في التحليل فهو كالعدم لايصلح لان يتصف بشيء من هذه الصفات الاتبعا للذات بل التحقيق ان الاعراض باسرها على هذا المنوال فانها جهات تحليلية لا انية لها ولا مهية و انما هي شئون المعروض فان كان العروض بلحاظ ارتباط مع الغير فهو غير متاصل لامحالة كالفوقية والابوة و كذا ما يلزم من وجوده التكرر كالوجود و اما اللون و ما شاكله فهو متاصل لاكما توهموه من ان له ماهية و وجودا الا انه في وجوده يحتاج الى موضوع بخلاف الجوهر والا لكان العروض من مقولة الاين بالنسبة الى العرض مع ان وجود العرض لنفسه عين وجوده للغير لا انّ هناك وجودين و هذا معنى الحلول و هو عبارة اخرى عما اشرنا اليه من انه نحو وجود المعروض فالموجود له ذات و وجود ولوجوده شئون وخصوصيّات تسمى بالاعراض و اما المهيّة فلا يعرضها الا الوجود .

و اما الزوجية للاربعة و ما شابهها فليست عرضا للمهيّة ضرورة ان الاربعة كم منفصل لامهية من الماهيات فهو تحليل في تحليل في خصوصيات الوجود ولو على سبيل التقدير .

وامّا ما توهّمه من ان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته ، فمرجعه الى كون الشيء علة لنفسه .

واما الواجب تعالى ، فهذا التعبير بالنسبة اليه جل ذكره كسائر التعابير ليس على ما توهموه ، بل مرجعه الى انه تعالى مقدس عن الوجود الذي هو نقيض العدم

ونسبة الوجود اليه تعالى مرجعه الى سلب نقص العدم عنه لا اثبات الوجود ، وبالجملة فكون الوجود معلولاً للذات ضروري الاستحالة فانّ الفاقد لا يكون معطيا ، مع ان تقدم الشيء على نفسه ايضاً ضروري الفساد .

واما الاقدميّة بحسب الطبع ، فهو ايضاً من الاغلاط ، لما عرفت مع انّه تعالى منزه عن الطبع ، واما العقول ، فعلى القول : بها فلا تقدّم لشيء منها على تاليه الا بالعلية .

واما الجوهر فهو تقدّم الموضوع على العرض وهو نحو آخر من السبق التحليلي وهو عين العروض ، واما اختلاف حال المجرد والمادّي فليس مستنداً الى اختلاف انحاء الوجود ، بل انما الاختلاف بين الجوهر بالماديّة والتجرد بالذات وان لم تكن موجودة ، فالهيولى مع قطع النظر عن الوجود متميّز عن العقل وغيره من اقسام الجوهر ، كتميز سائر الماهيات وضعف المادّة عبارة اخرى عن كونها مادّة محضة في الانفعال وهذه جهة ذاتية لا ربط لها بالوجود .

وامّا ما توهّمه من انّ الوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصوّر وقوعه في مرتبة اخرى ـ الخ ـ فقد اخذه من اهل العلم من حيث لا يشعر ، ضرورة انّ مقتضى مذهب أئمّته من أنّ الوجود حقيقة واحدة ، انه لا يتميز بين الموجودات إلّا بالاعتبار فالمراتب انما تترتب باعتبار التنزّلات ففي قوسي النزول والصعود تتحرك العين في الوجود ، وهذا ما ذهبوا اليه من الحركة الجوهرية ، مع انّ هذا مناف لهذا الكلام الذي تقدّم منه من انّ الاختلاف بين العقل الهيولى مثلا في شدّة الوجود وضعفه فانّ هذا انما ينطبق على ما ذهبوا اليه من الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ، وانما هي اضافات اشراقيّة تختلف قوةً وضعفا باختلاف النّزول والصّعود والبعد والقرب ، ولهذا كان الناسوت اضعف الدّرجات لانه منتهى قوس النّزول واللاهوت اقوى حيث انّه مبدء لهذه الدرجات المندرجة .

وبالجملة فاستحالة تبدّل الوجودات انما تتم على مذهب غير الصوفية فان العرض لا ينتقل ، وانما يتم هذا فيما لم يكن وجود في طول الآخر ، اما في السلسلة

الطوليّة ، فهو غلط صرف فشيء من الشخصين لا يتبدّل بالاخر كما ان الحمار لا يتبدل بالانسان ، وامّا النطفة فيكون علقة ومضغة وحيوانا وانسانا ، وليس هذا من تبدل الصورة مع بقاءِ الهيولى ، وكذا الحال في تبدل العناصر بعضها ببعض على ماهو التحقيق ، فأنه من تبدل وجود بآخر بمعنى الترقّي والصعود ، كما ان مراتب الفناء دركات النزول ، ولتحقيق هذه المسائل مقام آخر .

ثم قال : والمشاؤن اذاقالوا : انّ العقل مثلاً متقدّم طبعاً على الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعليّة على الجسم ، فليس مرادهم من هذا انّ ماهية شيء من هذه الامور متقدّمة على ماهية الاخرى ، وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتأخّر بل المقصود انّ وجود ذلك متقدّم على وجود هذا .

وفيه ان تقدّم العقل على القول : به على الهيولى انما هو بالعلية ، وليس إلاّ كتقدم بعض العقول على بعض فلا وجه للاختصاص ولا معنى لكونه بالطبع ، نعم تقدم الهيولى والصورة على الجسم ، وكذا كلّ جزءٍ على الكل بالطبع ، واين هذا من تقدّم العقل على الهيولى ، واما العليّة فلا معنى لها في الاجزاء بالنسبة الى المركب فكون تقدّم الهيولى والصورة على الجسم بالعلية ، ككون تقدّم العقل على الهيولى بالطبع لا يتوهّمه عاقل ، كما ان تقدم اجزاء الجسم عليه في الجوهرية لا معنى له ، وحمل هذا الكلام على تقدير صحة النقل على ما نسجه غلط في غلط ، فانّ التقدم بالطبع والعلية قسيمان للتقدّم بالوجود فكيف يتحدان معه ، توضيح الحال انّ كلاّ من السبق وقسيميه ، اما تحقيقي ، واما تحليلي . اما الاول : فهو كغيره من الاعراض التحقيقية فرع الوجود ، وهذا معنى القضية الفرعية الضرورية لكنه قد يكون بالوجود ، وقد يكون بخصوصيّاته المعبّر عنها بالاعراض .

وكشف الحجاب انّ هذا العرض له أركان الطرفان ، وما يقع الاختلاف فيه فان كلاّ من الوجود والكم والكيف والاين والوضع وغيرها سوى متى ، يصلح لان يختلف فيها الحال بالسبق واللحوق والاقتران فقد يقترن الامران في الوجود ويترتبان

في كم او كيف او وضع ، وقد يقع الاختلاف بين عرض ووجوده وعرض وما لا يشبهه من الاعراض .

والحاصل انّ مافيه السبق يختلف فيتبعه السبق وقسيماه ، وحيث انّ الضابط له الزمان عبر عنه بالسبق بالزمان وليس الامر على ما توهّموه من ان متى هوالذي باعتباره يقع السبق والا لكان السبق في الاين قسيماً له لا قسما منه كما التجاء الى الاعتراف به في الشفاء ولم يشعر بانه يلزمه تقسيمه باعتبار سائر الاعراض ايضاً .

وكيف كان فالزمان لا يصلح لان يكون مما فيه السبق بيان ذلك انهم زعموا إن الزمان مقدارحركة الفلك الاطلس ، اي منتزع منه ، وهو غلط فان هذا الفلك ليس إلاّ كغيره من الافلاك بل كغيرها من المتحركات في عدم صلوح حركته ومقداره في انتزاع المقدار الموهوم ، نعم حيث انه اسرع الحركات الواقعة على القول : بانه المتحرك دون الارض فهذا المقدار اصلح من كل شيء للضبط ، كما انّه لأحاطته بجميع المادّيات صالح لان تحدد به الجهات لا انّها محدثة لها كما توهم ، وفرعوا عليه انكار المعراج زعما منهم انه مستلزم للخرق والالتيام الذين هما حركتان الى الجهة فان التحديد لا ينافي كون المحدد فيه ايضاً ، مع ان الجهة انما ينتزع من انتهاء الخط ، وحيث ان الجسم وكذا المكان ؛ اي البعد المجرد مشتملان على خطوط ثلاثة صارت الجهات ستة فالزمان ؛ اي الامتداد الموهوم انّما ينتزع من نسبة الحوادث بعضها الى بعض والاختلاف بالتقارن والترتب ولو على وجه التقدير ، كما انّ الكل ينتزع من الافراد والمصاديق ولو على وجه الفرض .

والحاصل انّ حركة فلك الافلاك غير صالحة لان تكون منشاء لانتزاع الزمان بل هي كغيرها من الحوادث في الزمان فهذا الامتداد الموهوم ليس الوقوع فيه امرا صالحاً لان يكون ممّا فيه السبق فان الوقوع فيه عبارة عن نسبة حادث الى آخر بالسبق وقسيميه فالسبق بالوجود عين السبق بالزمان ، وكذا السبق بالاين والوضع وغيرهما من الاعراض ، فانّ منشاء انتزاعه انما هو النسبة بين الوجودين واعراضهما

وليس هذا التعبير إلّا من قبيل التعبير عن الدلالة الغير مجعولة بالطبيعة والعقلية، فانها امابالوضع واما بالعلقة المدركة بالعقل، واما بالعلقة المدركة بالطبع لضرورتها.

ان قلت: انّ من الواضح انّ كون الشيء في زمان ما او معنى معين زائد على وجوده في نفسه وهذا هو العرض المعبّرعنه بمتى ومن المعلوم انّ السبق في الحوادث من هذه الجهة وباعتبار هذه الحيثية وهو اظهر اقسام السبق واجلّها فكيف يتامل فيه

قلت: انّ الذي انكرناه على القوم ليس هذا المعنى، وانّما الكلام فيمايرجع اليه السبق بالزمان فالذي توهّموه انّ الزمان هو الذي فيه السبق حتى انه يقابل السبق بالاين ونحن نقول: ان ما فيه السبق امّا هو الوجود واما خصوصياته؛ اى الاعراض فعدم الاقتران في الوجود عبارة عن السبق واللحوق وبقدرهذا المعنى بالزمان كما ان عدم الاقتران في الاين ايضاً يعبّرعنه بالسبق بالزمان، وهكذا الحال في سائر الاعراض التحقّقية، وحيث ان نسبة حادث الى آخر امر زائد على وجوده في نفسه صار متى من الاعراض فالسبق يمكن ان يكون باعتبار كلّ من الوجود وعوارضه ما عدا الزمان فانه مقدر صرف لا يصلح لان يكون ركنا ثالثا للسبق بل الركن في السبق التحقيقي اما هو الوجود لنفسه، واما غيرمتى من سائر الاعراض هذا هوالسبق التحقيقي واما التحليلي فهو على وجوه شتّى.

منها السبق بالذات وهو سبق الواجب تعالى على الممكن فان الازليّة عين القيوميّة والوجوب، وقدعرفت انه تعالى منزّه عن المهيّة والوجودوالنسب والحدود فمع قطع النظر عن العلّية فالازلّية سابقة على السبق.

قال الامام عليه السلام: سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله اشار عليه السلام باختيار التعبير عن الازمنة بالاوقات الى ما حققناه، من انّ الزمان مقدّر صرف لا انه مما فيه السبق فان التوقيت هو التقدير، فبين ان وجوده سابق على ما يقدر به السبق واللحوق والتقارن فانه من حدود الامكان، وهوتعالى منزه منها مبدع لها على ما سيتضح ان شاء الله تعالى.

ثم اراد ان يكشف الحجاب. فقال: انّ السّرفيه انّ وجوده ليس بمعنى ما هو

نقيض العدم المسبوق له تحليلاً حتى يتصور فيه التوقيت ، بل العدم ايضاً مما احدثه الله تعالى بالمعنى الذي اشرنا اليه سابقا .

وفي قوله عليه‌السلام : والابتداء ازله زيادة بيان وانما عبرنا عنه بالسبق بالذات حيث انه ليس بلحاظ نسبة بين امرين فانه منزه عن ذلك فالسبق الثابت له تعالى من قبيل الوجود وسائر صفات الجمال لا بمعنى هذه النسبة القائمة بالطرفين المتقومة بالثلاثة .

ومنها السبق بالطبع وهو سبق الجزء على الكل سواء كان التركيب عقلياً او خارجياً ، ومعنى سبق كل من الجنس والفصل على النوع والهيولى والصورة على الجسم على القول : بهما تألفها منهما ، ومن المعلوم ان المؤلف مؤخر في مرحلة التاليف ولو لم يكن له وجود .

ومنها السبق بالعلية فكون المعلول متفرعاً على العلة ناشيا منها نحو من انحاء التأخر وان لم يكن لشيء منهما وجود في الخارج ، فالعلة التامة مقارنة في الوجود للمعلول لا محالة ، ضرورة استحالة تخلف المعلول عن علة سابقة عليه بهذا المعنى ، فالعلقة بين المهيتين وان كان التأثير بلحاظ الوجود .

ومنها السبق بالرتبة ويندرج فيه السبق بالشرف ، ومنه سبق اجزاء الزمان على التحقيق فان كل امر ممتدله درجات مرتبة من غير فرق بين هذا الامتداد الموهوم المقدر به نسبة الحوادث بعضها من بعض وبين غيره ، وهذا السبق سابق على وجوده الاعتباري فان ترتب اجزائه بعد الوجود مرتب على هذا الترتيب على منواله وهذا هو السر في استحالة اجتماع اجزائه في الوجود وكونه غير الذات ، فكونه غير قار الذات بالذات برهان على ان السبق بالرتبة كما في اجزاء الكلام ، هذا مجمل القول: في السبق حسبما تقتضيه البرهان ولم ار من تعقله ، بل كلماتهم في هذا الباب في غاية الاضطراب والوقت اشرف من ان نتعرض لها .

واذ قد عرفت ما حققناه ظهر لك ما في كلامه من وجوه الفساد . ثم قال : بيان ذلك ان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين .

احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتّى يكون ما فيه التقدّم وما به التقدم شيئاً واحداً فتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المقتضية لذاتها لا بأمر آخر عارض لها .

و الآخر ان لايكون بنفس ذلك المعنى ، بل بواسطة معنى آخر ، فيفرق في ذلك مافيه التقدم عمابه التقديم كتقدم الأنسان الذي هوالأب على الأنسان الذي هوالأبن لافي معنى الأنسانية المقول عليهما بالتساويّ بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فمافيه التقدم و التأخر هو الوجود او الزمان ومابه التقدم و التاخر هو خصوص الابوّة و البنوّة ، فكما انّ تقدّم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود ،كذلك اذاقيل : انّ العلة متقدمةٌ على المعلول ، فمعناه انّ وجودها متقدّم على وجوده ، وكذلك تقدم الأثنين على الأربعة وامثالها .

وفيه انّ السبّق متقوّمٌ بثلاثةارکانلايتعقلسقوط احدالطرفين، فكذايستحيل انتفاء مابه السبق فاجزاء الزّمان لايعقل ان يكون سبق بعضها على بعض لامن حيثية وقد عرفت أنّه بالرتبة و في جعل التقدم بالوجود غير التقدم بالزمان والخلط بين التقدم في الأبوة وبين التقدم بالوجود والحكم بان تقدم العلة بالوجود الى غير ذلك مماعرفت ، وكذاتقدّم الاثنين على الاربعة فانّه بالرتبة ضرورة ترتب مراتب العدد و ان لم توجد .

ثم قال : فان لميكن وجود لم يكن تقدم ولاتاخر والتقدم و التأخر والكمال والنقص والقوّةوالضعف فيالوجوداتبنفس هوياتها لابامر آخر،وفي الأشياءوالمهيات بنفس وجوداتها لابأنفسها .

وفيه انه فرق واضح بينكون الشيء موضوعا للسبق وعلة مادية وبين كونهماله السبق فالسبق بالوجود يتوقف علية من الجهة الثانية و اما في الأعراض التحقيقة فالتوقف على الوجود من الجهة الاولى فان المفروض انّ مابه السبق احد الأعراض فقوله : ان لم يكن وجود ـ الخ ـ غلط في غلط لماعرفت من ان السبق التحليلي

بجميع اقسامه لايتوقف على الوجودوليس بلحاظه بل‌الترتب في‌الوجود حيث‌يتحقق مرتب على هذا الترتب كما عرفت في غير القار ؛ مع انّ توقف السبق بالأعراض‌على الوجود الذي هومفاد القضية الفرعية الضرورية لايترتب عليه ماز عمه ، من ان‌التقدم والتاخر في الوجودات بنفس هويّاتها لابامر آخر بل الاخر ليس كذلك فيماعدا السبق بالوجود ، بل ربما ينعكس كمافي السبق بالرتبة المستتبع للسبق بالوجود بل قد عرفت ان السبق بالوجود من اقسام السبق بالزمان‌الملحوظ فيه الأمتداد الموهوم فمابه السبق‌وان‌كان نفس‌الوجودإلّا أنه‌بهذا اللحاظ فلامعنى‌لكون‌السبق بالوجودات بنفس هويّاتهاحتى في السبق بالوجود .

وقوله : وفي الأشياء و المهيات من‌المضحكات ، ضرورة أنه ليس لنا امور ثلثة الوجودات‌والاشياء والمهيّات ، وانما هوامران تحليليّان المهية ، والوجود ، وامرواحد تحقيقي و كأنّه غلط في النسخة اوسهومن قلمه ، و إلّا فالعاقل لايصدر عنه مثله .

ثم قال : فصل في ان الوجود العام البديهيّ اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده ، بيان ذلك ان كل مايرتسم بكنهه في الأذهان من الحقايق الخارجية يجب‌ان يكون ماهية محفوظة مع تبدل نحو الوجود ، والوجود لماكانت حقيقة انه في الأعيان‌وكلما كانت حقيقة انّه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الأذهان والأ لزم انقلاب الحقيقة في ذهن من الأذهان فكل مايرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقه الوجود ، بل وجهامن وجوهه وحيثية من حيثياته و عنواناً من عنواناته فليس عموم ماارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم‌معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياءِ الخاصة من المهيات المتحصلة المتخالفة المعاني .

و هذا الكلام يكشف عن غاية قصوره ، بل عدم شعوره ضرورة ان العلم تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق‌فالنسبة الذهنيةفي طول النسّبة النفس‌الأمريةتختلف حالها في الحقية.والبطلان لمطابقتها و مخالفتها لها كالنسبة اللفظية و لامعنى للوجود

الذهني الاالتصور و الخطور والعلم فالكون في الأعيان ، مع انّه كذلك يكون في الأذهان ، وكيف ينقلب الواقع وهل هذا إلاّقول : زورومتاع الغرور .

مع انّ الأعتقاد بامتناع حصول حقيقة الوجود في الأذهان عين الوجود فيها كيف والذهن يتصور عدم نفسه وعدم وجود الشيء فيه بل العدمَ المطلق والمستحيل مع انّ الوجود ليس إلاّ هذا العام اليديهيّ فأنه هوالذي ينحلّ الشيء اليه و الى المهية التي هي حدللوجود وتعين له فحيث اعترف بانه اعتبار عقلي لم يبق مجال لأثبات وجود آخر مجهول الكنه الذي هوالحق عندهم وما ادّعاه من ان كل ماترتسم في الذهن يجب ان تكون ماهيته محفوظة من الاغلاط ،وانما الوجود في الذهن عبارة عن العلم والخطور فكما انّ الماهيات المعروضة للوجود في الخارج ترتسم بكنهها في الأذهان ، اوبوجه من وجوهها ، فكذا الأعراض والأمور الأعتباريّة والوجود و العدم ، وان لم يتصور لهما وجود ولاعدم ، فهونسج صرف وغلط محض ، واعجب من ذلك ممازعمه من انّ مايرتسم في الذهن وجه من وجوه الوجود ، فهل يعرض معنى يعبر عنه بالوجود ، نعم لهوجه على ماعليه هذه الطائفة من انّ الوجود هوالحق ، وانه مجهول الكنه ولايتصف شيء من الماهيات به ، وانما تظهر به فالوجودات عبارة عن الأشراقات والمتصور هوالأشراق العام ، فهوشأن من شئون الوجود وليس بدوان صحت التسمية ولكن التعليل غلطٌ مضحك لايرجع الى محصل ، فان كان هذاالبيان بلسان اهل الصناعة فهو كما ترى ، كما انه على طريق ائمته ايضاً فاسد لايكاد يرجع الى محصل .

وبالجمله فهو جاهل مغرور لايلتفت الى ما يقول : ثم قال: وايضاً لوكان جنساً لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي من غيره بفصل فيتركّب ذاته وانه محال وفيه انّ عدم كون الوجود ماهية كعدم كون المهية وجوداً ، وعدم كون العدم وجوداومهية من البديهيّات ولاحاجة الى الاستدلال عليه بأنّه لوكان جنساً لزم التركيب في الواجب تعالى ، مع انه تعالى منزّه عن الوجود كماأنّه منزّه عن المهيّة .

قال: فصل في ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذاحقيقة كماان البياض اولى بكونه ابيض ممّا ليس ببياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما أنّ المضاف هو الأضافة لامايعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرهما كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك.

قال: بهمنيار في التحصيل، وبالجملة فالوجود حقيقة انه في الأعيان لاغير وكيف لايكون في الأعيان ماهذه حقيقته انتهى، وهذا كلامٌ لايرجع الى محصّل، فان الغرض من كونه ذاحقيقة عينية ان كان ان الخارج ظرف لنفسه والمهيات ليست كذلك بل الخارج ظرف لوجودها كماهو الحق، وعليه المحققون، فهو عين ما اثبته شيخ الأشراق في كتبه واقام عليه البراهين، كماسيتضح انشاء الله تعالى ولا معنى لكونه اعتبارياً عارضاً للمهية في التحليل إلّا ذلك كما تقدم و سيزداد اتضاحا انشاء الله تعالى وهذا معنى يلوح من بعض كلماته وبجهله بمراد شيخ الأشراق وعدم تعقله معنى كونه عرضاً ذهنيّاً اعتباريّاً ينكر عليهم ماهو ذاهب اليه ومعترف به من حيث لايشعر.

وان كان المقصود انّ للوجود حقيقة وراء المهيات مجهولة الكنه كما يظهر من كثير من كلماته ويناسبه هذا الأستدلال فهو بديهيّ الفساد، ولايصدر عمن تعقل مفهوم الوجود والمهيّة، فانك قدعرفت ان الشيء ينحلّ الى الوجود والتعيّن الذي هو حدٌ له عارض باعتبار معروض باعتبار آخر كما اعترف به في مواضع من هذا الكتاب من حيث لايشعر، هذا على طريقة اهل الصناعة وماورثوه من الأنبياء عليهم السلام، و امّا على طريقة اعداء الله تعالى وخصمائه السوفسطائية، فليس التطور والتنزّل إلّا اعتباراً صرفاً ومرجعها الى مجرّد ظهور الأعيان الثابتة المظهرة للوجود، اى المعرفة له فلا وجود إلّا نفس الحق تعالى ولا يتصّف به عين من الاعيان، وانّما يتجلى بها فيظهرها كما سيصرّح هذا الغاوي بهذا المعنى في مواضع، ويقيم عليه البرهان باعتقاده، و

يقول : كلما في الكون و هم اوخيال ـ او عكوس في المرايا اوظلال، وبالجملة فعند التحقيق على مذهب هؤلاء لايتصور امرسوى الحق والأعيان فلاوجود إلّا بمجرد الأضافة ؛ اىالأشراق ولامعنى لكون الوجود ذاحقيقة عينية الّا بالنسبة الى الواجب تعالى ومن المعلوم انّ شيخ الأشراق وغيره لايريدون اثبات اعتبارية الواجب تعالى وبالجملة فهو زعم انفي الخارج وجودات هي هويّات عينيةلاتحصل في الذهن ولاسبيل الى ادراكها الابحضورها عند الشخص ومشاهدتها على وجه الكشف وحقائقها غير حقيقة الماهيات ، وانما المتصور بالبداهة وجه من وجوه الوجود فالوجودالتحقيقي ليس حقيقة للماهية عنده .

قال : في بعض الفصول الآتية ان جماعة من الناس ذهبوا الى انّ الوجود صفة يتجدد على الذات التيّ هي ذات في حالتي الوجود والعدم ، وهذا في غاية السخافة والوهن ، فان حيثية الماهية وان كانت غير حيثية الوجود إلاّ انّ المهية مالم توجد لايمكن الأشارة اليها بكونها هذه المهية اذ المعدوم لاخبر عنه الاّ بحسب اللفظ فالمهية مالم توجد لايكون شيئا من الأشياء حتى نفس ذاتها لأنّ كونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها اذمرتبة الوجود مقدمة على مرتبة المهية في الواقع وان كانت مؤخرةً عنها في الذهن لأنّ ظرف اتصاف المهيّة بالوجود هو الذّهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الأتصاف فاحتفظ بذلك فانه نفيس انتهى .

و محصل هذا الكلام انكار عروض الوجود للمهية زعماً منه ان الاتصاف الذهني والعروض في عرض الخارج ، وقدتبين لك ان العلم تابع فالذهن انّما يحصل فيه ما عليه الشيء في نفسه، وهذا معنى نفس الامر لاكماتوهم جمع ممن تشبهوا باهل العلم من ان نفس الأمر اعمّ من الذّهن والخارج، فالتحليل مطابق لماهو في نفسه عليه والا لم يتصف مما في النفس بالحق والباطل ولا القضية اللفظية بالصدّق والكذب فما عليه الناس من ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم انمايعنون بهماعترف بههذا الغاوي من انهما حيثيتان متغايرتان في التحليل مترتبان

احدهما عارض والاخر معروض كما اعترف بهذا المعنى ايضاً في مواضع ، واماما عليه هذا النسناس من ان المهية قبل الوجود لاتكون نفس ذاتها فان ارادبه عدم كون الجنس والفصل ذاتيين وعدم انحصار الذاتي فيهما وعدم تركب المهية منهما وان الذات اي المهية انما تكون مهية بالوجود فهومناف لما اعترف به هناوصرح به في مواضع من اتصاف المهية بالوجود وعروضه لهافي الذهن فانه لامعنى لتميز الذات عن الوجود وتركبه من الأجناس والفصول المترتبة وعروض الوجود والعدم لهاإلاّ ذلك .

وان اراد ان المهية حدّ للوجود تتاخر عنه في الحقيقة فهذا لاينافي مما عليه النّاس من إنّ الذات ذات في حالتي الوجود والعدم ، وان كون المهية ماهية غير منوطة بالوجود ، فان عروض كل من الوجود والعدم للمهيات في الذهن ممالاينكره ويعترف به لوضوحه من حيث لايشعر رغما لأنفه إلاّ انه لايتعقل حقيقة الوجود في الذهن والاتصاف والعروض فيه ، ولقد اعجبه هذا الغلط المخالف للضرورة لأنفراده به حتّى حكم بنفاسته و اوصى بتحفظه ولم يتعقل ان عدم تفوه اهل الصناعة به إنما لكونه من الخرافات المضحكة التي لاتخطر بخاطر العقلاء فتبين ان الوجود مع قطع النظر عن المهية لايكون نفس ذاته واما قوله : ان المعدوم لاخبر عنه و ان المهية لايمكن الأشارة عليها قبل الوجود ، فان اراد ان التعين بالفصل والخروج عن الأبهام باطل فلا تعين الا التشخص فهو كماترى و هذا هوالخبر عن المهية حال العدم فالأخبار العلمية انماهو عن الماهيات و حقائق الأشياء في حال العدم نعم الأخبار السوقية لاهل السوق والعجائز والبهائم لاتكون ألاّ عن الحوادث ، و ان اراد ان التشخص بالوجود فهولاينافي ماعليه الناس فلنرجع الى ماكنا بصدده فنقول: بعون الله تعالى ان كون حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده مسلم ، فان المهية حد للوجود ولا معنى لكون المهية ماهية الاّ انها تعين الوجود وما به ذلك الوجود ذلك الوجود لابمعنى تمامية التعين فانه عبارة عن الشخص بمعنى التعين في الجملة المجامع للأبهام ، فانّ مرجع ترتب الفصول الى أنحلال التعين الى درجات ، اولها فصل

النوع العالي ، واخرها التشخص ، فالنوّع السافل وان استكمل الفصول وخرج عن الأبهام الذاتي بالمرة الاّ أنه مبهم باعتبار فقد التشخص وهذا معنى كونه كلياً مشتركا بين الأفراد .

وبالجملة فالحقيقة والمهية والذات عبارات عن خصوصيّة الوجود فان الحيوانية والنطق خصوصيتان في الوجود وحدّان له ، فالماهية ماهية الوجود ومابه هوهو ، ولكن الذي يتفرّع عليه ان الوجود عرض تحليلي للماهية وعينها في التحقّق والتحقيق لامازعمه من ان الوجود له حقيقة وراء الماهية وانّ الماهية انماتكون مهية بالوجود فهو اولى بان يكون له حقيقة .

قال : في بعض الفصول الآتية ، فظهر انّ الوجودات هويّات عينية وتشخصات بذواتها من غير ان يوصف بالجنسيّة والنوعية والكلّية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع اوجنس اوبمعنى كونها متشخصة بامرزائد على ذاتها بل انماهي متميزة بذواتها لابامر فصلي او عرضيّ و اذ لاجنس لهافلا فصل لها فلاحد لها واذلاحد لها فلابرهان عليها لتشاركها في الحدود فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية اوبالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلاتعرف بها إلّا معرفة ضعيفة انتهى . وقال : في جواب ما في التلويحات والجواب عنه باختيار انّ المهية مع الوجود في الاعيان و مابه المعيّة نفس الوجود انتهى ، و بالجملة كون المهية ماهية الوجود وحقيقته هوالذي يترتب على هذه المقدمة ؛ اى كون حقيقة كل شئ خصوصية وجوده و هذا المعنى لم يختلفوا فيه و امّا كون الوجود ذاحقيقة عينية سوى الماهية فهذا برهان على انه من الاغلاط المضحكة الناشي عن عدم تعقلّ معنى الوجود والماهية ثم انّه ليس في الخارج إلاّ الاشياء المنحلة الى المهية والوجود و عوارضه فلا معنى لقوله : بل من كل شيء لانه ليس لنا إلاّ الوجود وشئونه والمهية فاذا صار الوجود اولى من المهية بأن يكون ذاحقيقة لم يبق شيء آخر حتى ترقى اليه ،ومن امثال هذه الكلمات يظهر انه ينسج من غير شعور .

ثم انّ قوله : كما انّ البياض ـ الخ ـ من المضحكات للثكلى ضرورة انّ المبدء ليس من افراد المشتق والالزم تقدم الشي على نفسه فهل يتوهم عاقل انّ العلم عالم وانّ الضرب ضارب الى غير ذلك ، مع انه على تقدير صحّته لاربط له بالمقام ، فان كون الوجود ذاحقيقة لايناسب انطباق المشتق على المبدء .

ثم ان قوله : وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود تنصيص بارادة انطباق المشتق على المبدء حقيقة كما انه هو الاصل في الانطباق وغيره متفرع عليه خصوصا بقرينة التمثيل ، فهل يخفى على ذي مسكة ان الاضافة ليست مضافة بل المضاف احد طرفي هذه النسبة .

مع انّ مقتضى كون الوجود اصلاً في انطباق العنوان عليه ان يكون واسطة في العروض وإلّا لم تتصف المهية بهذه الصفة ، وهو مع انّه غلط صرف لا يرجع الى محصل ، التزام بعروض الوجود المنطبق عليه عنوان الموجود اولاً للمهية فانّه معنى التوسط في العروض ، وانما دعاه الى هذه الخرافات المزخرفة ما قلّد فيه اعداء الله تعالى من انّ المهيات اعيان ثابتة والوجود عبارة عن التجلي والاشراق ، فكما انّ النور هوالظاهر بنفسه المظهر لغيره ، فكذا الوجودهوالموجود بنفسه الموجب لكون غيره موجودا ، فزعم انّ الموجودية بمنزلة الظهور بل هوهو بعينه ، ومن المعلوم انّ هذا ثابت للنّور بنفسه وللغير بواسطته فالوجود واسطة في الثبوت كاتصاف الماهيات بالوجود ، بل هذا معنى آخر عجيب كما صرّح به في موضع آخر فالوجود عين الواجب من جهة ومتحد مع الماهية من اخرى .

والحاصل انّ هذه الكلمات ليست منطبقة على الموازين العلميّة ، بل انما هي نسج متفرع على القول : بالاعيان الثابتة والاشراق ، واما كلام بهمنيار فلا يدل إلّا على انّ الخارج ظرف للوجود ، واين هذا مما يتوهّمه هذا المتصوّف ، فهوايضاً مطابق لما عليه شيخ الاشراق والذي دعاه الى التشبث بمثل هذا الكلام ، انّه زعم ان الاعتباري الانتزاعي عبارة عن العدمي :

قال : في بعض الفصول الآتية فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيّات

من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتأخرين كيف ، والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امراً عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الاعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم انله حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود انتهى .

فظهر انه جاهل بصناعة الفلسفة ولا يعرف معنى المفردات ، ولا يتعقل الادلة ومايتفرع عليها من النتائج ، فهل يخفى على ذيمسكة انّ ما ذهب اليه هؤلاء الفحول ليس ما توهّمه من انّ الوجود عدميّ فأنّه سلب للشيء عن نفسه ، بل حكم بان الوجود هو العدم وانكار للوجود رأساً ، وحيث ان نفس الوجود صار عدميا فالمهية كيف يكون وجوديّا فانه لم يبق معنى هو الوجود كي ينسب اليه امر آخر ، فالاضافة اليه ايضاً اضافة العدميّ فاتحد النقيضان ، مع انّهم يصرحون بان الخارج ظرف لنفس الوجود الخارجي الذي هو منشاء للآثار ، وأنّ المهيّة انما يكون وجودها في الخارج ، و هذا معنى اصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، وحيث انه عرض تحليلي والمهية معروض تحليلي فكل منهما امر اعتباري انتزاعي كما صرّحوا به في كتبهم ، فهو جاهل بمعنى كلماتهم فالذي زعم انفراده في العلم به وانه اطلع عليه بالكشف والشهود مما لم يشتبه على احد بل لا يخفى على الحشار ، وانما الذي انفرد به جهله بمراد اهل العلم ، وعدم تعقل معنى الاعتباري العقلي الانتزاعي وعدم التفرقة بين المهية والوجود والذاتي والعرضي وعدم تعقل حقيقة الوجود في الذهن والاتصاف فيه والخلط بين الفلسفة والتصوف .

ثم قال : بحث وملخص ، واما ماتمسك به شيخ الأشراق في نفي تحقق الوجود من انّ الوجود لوكان حاصلاً في الأعيان فهوموجود لانّ الحصول هوالوجود و كل موجود له وجود فلو جوده وجود آخر الى غير النهاية ، ولقائل ان يقول : في دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لايوصف الشيء بنفسه ، كما لايقال : في العرف انّ البياض ابيض فغاية الامر انّ الوجود ليس بذى وجود كما انّ البياض ليس بذي

يض وكونه معدوماً بهذا المعنى لايوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لأن نقيض الوجود هو العدم واللاّ وجود، لاالمعدوم واللاموجود، اويقول : الوجود موجود وكونه موجودا هوبعينهكونه موجود اوهوموجودية الشيء في الاعيان، لاانّ لهوجودا آخر بل هوالموجود من حيث هو موجود، والّذي يكون لغيره منه وهوان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم و التأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمانكانا فيمابين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر انتهى .

وفيه انّ حاصل كلام الشيخ انماهو عدم اتصاف الوجود بالوجود، وانه من خواص المهية فان الشيء لايعرض نفسه والعرض نفسه والعرض لايكون معروضاً لنفسه واستدل عليهبان الوجود لوكانكالمهية في الأتصاف بالوجودوعروضه فللوجودالعارض للوجود ايضاً وجودآخر عارضله وهكذا الى مالايتناهى فهوا نمانفى حصولالوجود في الأعيان معلّلاً بأنّ الحصول هو الوجود وهذا المعنى غير قابل للانكار وانما الذي هومن منكرات التي لايخطر ببالذيمسكة، هو انّ الوجود عدمي و من المعلوم من عنوان البحث و دليله انه لايروم هذا المعنى .

ومن العجائب قوله : وكونه معدوما بهذاالمعنى -الخ- فانّ عدم اتصاف الوجود بنفسه لايستلزم الاتصاف بالعدم كي يلتجيء الى ذلك الاعتذار الشنيع، ضرورة ان استحالة ارتفاع النقيضين انماهي بالنسبة الى موضوعهما وموضوع الوجود والعدم هوالماهية، اما نفس العدم فلاموجود ولامعدوم وعلى منواله الوجود كما انّ العلم لاعالم ولاجاهل، والحركة لامتحركة ولاساكنة ولا ينا في هذا كونهما ضدّين لاثالث لهما فهوحينمااستيقظعن نومتهوأفاقمنسكرتهواستشعر آناً مابانالحكم بانّالوجود موجود اتصاف للشيء بنفسه غشى عليه فورا، فتخيل انّ نفي اتصاف الوجود بنفسه من قبيل سلب الوجود عن المهية الذيهوعين اتصافها بالعدمفاضطرب غاية الاضطراب واعترضعلى نفسهباستحالةاجتماعالنقيضين،واجاببانه ليسمنهذا الباب فانالمعدوم واللاموجود ليس نقيضا للوجود، فهوهذيانفانسلب الوجود عن الوجودلايترتب عليه

الاتصاف بالمعدوم بل لو كان مستلزما الاتصاف آخر لكان متصفا بالعدم ؛ واي عاقل بمثل هذا الكلام يتكلم .

واما قوله: اويقول ـ الخ ـ فمحصله ان الوجود وجود وغيره موجود لاان له وجوداً و هذا عين ما ادعاه الناس ، واستدل عليه شيخ الاشراق في كتبه بادلة كثيرة متينة وقد عرفت ان هذا المعنى عبارته ان الوجود وجود وهو عين تحقق الأشياء و ان الشيئية تساوق الوجود ، و ان الخارج ظرف للوجود لا للماهية كما افاده اهل الصناعة ، لا مارجع اليه بعد الاعتراف بالفساد ، من ان الوجود هو الموجود من حيث هو موجود فانه اقبح مما صدر منه سابقا من انه موجود فان المهية من حيث انها موجودة ليست وجود افلا معنى لقوله : ان الوجود هو الموجود من حيث هو موجود .

ثم قوله : والذي يكون لغيره منه غلط آخر و انما الوجود كون نفسه وهويته فلاغير ولا مغايرة فلا معنى لكون امر وراء الوجود لغير الوجود من الوجود .

و اما قوله : كما ان التقدم و التأخر ـ الخ ـ فهو غلط آخر جديد ، فان نظير ما نحن فيه انما هو التقدم و التأخر لا ما به التقدم و التأخر فان الوجود نفس تحقق المهية لان التحقق امر وراء الوجود يحصل للماهية بالوجود .

واما الزمان فهو عند من يتوهم انه على ظاهره من قبيل العلية والرتبة والشرف حيثية التقدم ، و اين هذا من الوجود الذي هو عين التحقق ، مع ان ما توهم في الزمان في نفسه ايضا فاسد على ما أشرنا اليه فهو غلط في غلط .

ثم قال : فان قيل : فيكون كل وجود و اجبا اذلامعنى للواجب سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا : معنى وجود الواجب بنفسه انه تقتضي ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ، ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب ، اوبفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل لوجوده و اتصافه بالوجود انتهى .

هذا هو الذي عليه المحققون الذي لاريب فيه و لامجال للمناقشة و الوسوسة فيه ، فان الفرق بين كون الوجود نفس التحقق الذي يتفرع عليه عدم عروض الوجود له

و استغنائه عن العلة و قيامه بنفسه في غاية الوضوح ، وقد بيّناه فيما مر عند دفع وسوسة القيصري ، و تمسكه بان الوجود لايحتاج في تحققه الى وجود آخر على انّ الوجود هو الحق .

و قد رايت ان هذا المتصوف قد تبعه في هذه الوسوسة بل جعل كلامه جزءً لكتابه و هو تناقض واضح ، بل صرح في مواضع من هذا الكتاب و غيره من كتبه ورسائله بخلاف هذا الكلام على ما ستطلع عليه انشا الله تعالى .

و يكفي في انكشاف التناقض ما تقدم منه في النقاوة العرشية فتدبر .

ثم قال : و الحاصل ان الوجود امر عينيٌّ بذاته سواء صح إطلاق اسم المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكنّ الحكماء اذا قالوا :كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائداً عليه ، بل قد يكون و قدلايكون كالوجود الواجبي المجرد عن المهية فكون الوجود ذاماهية او غيرذي لا ماهية انمايعلم ببيانوبرهان غيرنفس كونه موجودا فمفهوم الموجود عندهم مشترك بين القسمين انتهى .

و فيه انّ اسم المفعول كسائر المشتقات مشتمل على مادة و هيئة ، و الأول معناه استقلالي ، و الثاني حرفي آليّ منتزع من وقوع الحدث عليه فهوا مرمتأخر عن المبدء لانه منتزع من وقوعه على شيء كما انّ اسم الفاعل منتزع من قيامه بالشيء و من المعلوم ان نفس المبدء معنى استقلالي و المشتق مشتمل على تعلّقه بأمر فاطلاقه عليه غلط صرف لا مصحح له ، و ان شئت قلت إن المشتق عبارة عن دالين و مدلولين و ارادة احدهمامن الأمرين لايعقل الاباهمال الهيئة وجعل اسم المفعول مرددفالاسم المصدر ، و هومن الاغلاط .

نعم يلتجاء الى التعبير بالوجود و الموجود والعالم و القادر و الحيّ و غيرها من العبارات عن الواجب تعالى و ليس ذلك من جهة صحة الأطلاق ، بل انما هو للالجاء لانحصار التعبير عما هنالك بها فأنّه لاعبارة تطابقه ومن هذا الباب التعبير عن الوجود بثابت العين و عن العدم بمنفي العدم و هذا المعنى اجنبيٌ عما نحن بصدده ، فانه لا دلالة لأطلاق الموجود على الوجود ، على انّ الوجود ذو حقيقة عينيّة و لا

يفتقر أفادة انّ الوجود عين التحقق في الخارج الى هذا التعبير الغلط ، وكيفكان فليس البحث في الالفاظ .

ثم قال : و بذلك يندفع ما قيل : ايضاً من انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انّه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد ، اذ مفهومه في الأشياء انه شيء له الوجود و في نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لانطلق الوجود على الجميع الاّ بمعنى واحد و اذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الاشياء ، وهو انه شيء له الوجود ويلزم فيه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية و عاد الكلام جذعا .

لانا نقول : هذا الاختلاف بين الأشياء و بين الوجود ليس في مفهوم الوجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللّغويين ام لا وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود ، انما ينشاء من خصوصيات ما صدق عليها لامن نفس مفهوم الوجود انتهى .

و هو كما ترى لا معنى له فان محصّل الأشكال ، انّ الموجود اطلاقه على الوجود و غيره بمعنى واحد ، ومن المعلوم انه في غير الوجود بمعنى انه شيء له الوجود كما هو مقتضى الأشتقاق فلا يصحّ اطلاقه على الوجود ، و محصلّ جوابه انّ المفهوم واحد عندهم وانت ترى ان وحدة المفهوم مستحيلة فان الوجود نفس مبدء الأشتقاق وماله الوجود هو المفعول فلا بدا ما من تجريد المشتق عن معنى الهيئة الاشتقاقية في المقامين او اعتبار هما كذلك ، او اختلاف المفهوم فمع تسليم وحدة المعنى و بقاء المشتق على معناه كيف يطلق على المبدء قوله : سواء طابق الى آخر كلامه ، محصله انّ المعنى واحد سواء كان غلطاً ام صحيحاً فانّ مالا يطابق قواعد العرف و اللّغة غلط و ليس له معنى اصطلاحي مع انّ الاتحاد غير معقول كما عرفت .

و بالجمله فهذا الكلام غلط صرف لامعنى له ، ثم قال : و نظير ذلك ما قال : الشيخ في الهيات الشفاءِ انّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد

وقد يعقل نفس الواحدوقد يعقل من ذلك ان ماهية ماهو انسان مثلا او جوهر آخر من الجواهر ذلك الانسان هوالذي هو واجب الوجودكما انه قد يعقل من الواحدانه ماءٌ و انسان هو واحد ، قال :

ففرقاذاً بين مهية يعرض لها الواحد او الوجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد وموجود انتهى .

و هذا الاستشهاد يكشف عن انه لا يتعقل واضحات كلمات اهل الصناعة فان كلامه صريح في التفرقة بين مفهوم المشتق وبين ما ينطبق عليه و يتحد معه واين هذا المعنى مما توهّمه من ان للوجود حقيقة عينيّة و انه هو الموجود حقيقة اوّلاً كيف و ما افاده الشيخ من الواضحات الغنية عن البيان و ما توهمه مما لا يتوهم انسان .

ثم قال : قال : و ايضاً في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود ، فالجواب انه موجود بمعنى انّ الوجود حقيقته انه موجود فانّ الوجود هو الموجودية انتهى .

و هذا الاستشهاد ايضاً كسابقه بل هذا الكلام صريح في اعتباريّة الوجود حيث قال : اخيرا فانّ الوجود هو الموجودية ، ومحصلّ هذا الكلام انّ ضيق التعبير يدعونا الى ان نقول : ان الوجود موجود بمعنى انه ليس معدوماً و الافهو صفة المهية فأنّ الموجودية صفة كالمعدومية ، هنا جف قلمه الشريف و قد وقع الفراغ من تحريره في غاية الاستعجال في الليلة المباركة الجمعة السابع عشر من شهر جمادي الاولى من شهور سنة ١٣٣١ و التمس الدعا و طلب الغفران من الناظرين لي و لوالدي .

هذا

كتابنا ينطق بالحق

التوحيد الفائق في معرفة الخالق

تأليف

العلامة المحقق

سيد العلماء و المجتهدين و المروج لشريعة جده سيد المرسلين

مولانا

الحاج السيد علي البهبهاني

دام ظله العالي على رؤس المسلمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته ، والصلاة والسلام على خير خلقه ، وافضل رسله محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين خلفائه على امته ، واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

وبعد فهذه وجيزة في اثبات توحيد الباري ـ تعالى شأنه ـ ودفع شبه الطبيعيين ومخالفي خالص توحيده حررتها اجابة لألتماس بعض اخواني المؤمنين وفقهم الله ـ تعالى ـ وايانا لمرضاته ،فاقول : بعون الله ـ تعالى ـ ومشيته ينبغي التكلم في هذا المقام في ستة مراحل .

المرحلة الاولى في اثبات حدوث العالم وبطلان ازليته .

والثانية في انه لابد له من صانع ومدبر واجب بذاته .

والثالثة في ان الصانع تعالى شأنه مستجمع لجميع صفات الكمال ،وانه لايتطرق فيه النقص والاحتياج .

والرابعة في ان صفاته تعالى شأنه عين ذاته،وان القول :بالمعاني مستلزم للحدوث والاحتياج .

والخامسة في توحيده ـ تعالى ـ شأنه وانه لايتطرق فيه التعدد .

والسادسة في ان وجوده ـ تعالى ـ شأنه ليس مشتركاً مع وجود الممكنات في الحقيقة مفارقا عنه في المرتبة كالصفات المشككة كما توهمته بعض الصوفية ، و من يحذو حذوهم ، وان الاتحاد في التعبير لايدل على اتحاد الحقيقة كما ان صفاته ـ تعالى ـ

لاتكون مشتركة مع صفات المخلوقين في الحقيقة مفارقة عنها في المرتبة وان اشتركتا في التعبير .

اما المرحلة الاولى ، وهي حدوث العالم فهو مما لاينبغى الأرتياب فيه ، وقد اختاره اكثر العقلاء ، واستدلواعليه بتغيره ، و قالوا : العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث ، اما الصغرى فثابتة بالضروره ، فان كل موجود من موجودات العالم متغير عما عليه و تغيره كذلك على قسمين حسي ، وتحليلي ، وكل منهما ينقسم الى قسمين فاقسام التغير اربعة .

الاول ـ التغير الحسيّ الاحوالي من انفصال واتصال و قرب وبعد و صغر وكبر وهكذا .

الثاني ـ التغيّر الحسّي التركيبي المشتمل على اجزاء متماثلة اومتخالفة .

والثالث ـ التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركب كل موجود من الوجود والماهية ضرورة اشتراك كل موجود في الوجود و من هذه الجهة تتحد الموجودات ، ولافتراق بينها فتنوعها الى انواع مختلفة ليس الا باعتبار اشتمالها على ماهيات وحقائق مختلفة ، وقد اشتهر ان كل ممكن زوج تركيبي ،وكل زوج تركيبى ممكن ، فالوجود والماهية و انكانا متحدين في الخارج ولاتمايز بينهما فيه ، إلّا انّهما امران متغايران في مرحلة التحليل ، ويظهر اثرهما في الخارج من الاتحاد والاختلاف .

والرابع ـ التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركب كل حقيقه نوعية من جنس وفصل اذلو كانت الحقائق النوعية امورا متقابلة بسيطة لكان نسبة كل نوع الى نوع كنسبة الى نوع آخر ولم تكن نسبة بعضها الى بعض اقرب من نسبته الى آخر مع انّ نسبة الأنسان الى الفرس مثلا اقرب من نسبته الى الشجر ونسبته الى الشجر اقرب من نسبته الى الحجر وهكذا، وتفاوت النسب قربا وبعداً يكشف عن تركب كلّ حقيقة نوعية من جنس وفصل ، وباعتبار اشتمالها على الفصول المختلفة المتقابلة يتمايز بعضها عن بعض ، وباعتبار اشتمالها على الجنس القريب اوالبعيد تتفاوت نسبة الانواع بعضها

الى بعض قرباً وبعداً .

« واما كلية الكبرى » فهي من اوائل النظريات بل من الضروريات ـ توضيح الامر ـ ان تغير الشيء عن حال الى حال فعلا اوقبولا ، كما يدل على عدم قدم الحال وإلاّ لم يقبل الزوال ،كذلك يدل على عدم قدم ذي الحال ايضاً ،لان المتّصف بالاحوال المتغايرة لاوجودله إلاّ في حال من الأحوال ،ويمتنع وجوده عارياً عن جميع الاحوال ضرورة انه لايتشخص الاباتصافه بحال من الاحوال والشئي مالم يتشخص لم يوجد ،كما انه مالم يوجدلم يتشخّص، فلوفرض قدمه امتنع تغيّر حاله والالزم تقوم القديم بالحادث وبطلانه من اوائل البديهيات .

وهكذا الامر في المركب من اجزاءٍ متماثلة اومتخالفة فأن تغير كل جزء من الاجزاءِ بزوال التركيب فعلا اوقبولا ، يكشف عن حدوث حاله من التركيب او الافراد اذلوقدم احد الحالين امتنع زواله وانقلابه الى حال آخر ولا وجود للجزء الا في احد الحالين ، فلوفرض قدمه لزم تقوّم القديم بالحادث .

والامر في المركب التحليلي بقسميه اظهر فان الماهية في حدنفسها ليست الاهي ولاتكون شيئاً ،وكذا الوجود المتحدمعها في الخارج مالم يتعين بالماهية وسائر المشخصات لايكون الامفهوماً محضاً ، فالموجود بجزئيه حادث فاقد للوجود ذاتاً وبمابيّناه يتبين ان القياس المذكور يرجع الى اربعة اقيسة اذكل قسم من اقسام التغير دليل مستقل على حدوث العالم وعدم قدمه .

«وقدتبين» بمابيناه ايضاً إن مرجع القياس الى اثبات النتيجة وهى الحدوث بالتغير بسبب وجود الملازمة بينهما وعدم جواز انفكاك احدهما عن الاخر عقلا ، والعلم بكلية الكبرى انما يحصل من قبل العلم بالملازمة الناشئة من كون احدهما علة للآخر او كونهما معلولي علة واحدة ، فان كان الوسط في القياس علة للحكم المذكور ، فالنتيجة قولك : هذا مسكر و كل مسكر حرام فهذا حرام ، فالدليل «لمى» حيث يستدل بوجود العلة على وجود المعلول و انكان معلولا كما في المقام ، فالدليل « انى » حيث يستدل بوجود المعلول على وجود العلة وان كان احد معلولي علة واحدة فالدليل مركب من

الان واللم» والعلم بالملازمة لايتوقف على العلم بالنتيجة لا اجمالا ولاتفصيلا ، الاترى انك تحكم بان كل فقير يستحق الزكوة ، وكل عادل تقبل شهادته و كل عالم يجب اكرامه ،مع انك لاتعرف افراد الفقراء والعدول والعلماء فضلا عن استحقاقهم الاحكام المذكورة .

فما توهمه ابوسعيد الخير ، من ان الحكم بكلية الكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة لانها من افراد الكبرى فالاستدلال بها على النتيجة مستلزم للدور ، في غاية البشاعة ولاحاجة الى الجواب عنه ، بان توقف العلم بالكبرى بالتفصيل على العلم بالنتيجة بالاجمال و توقف العلم بالنتيجة على العلم بالكبرى بالتفصيل ، بل لامجال له لأن التفصيل لايحصل من الاجمال «هذا» .

ولابأس بذكر مناظرة بعض علماء الطبيعيين ،وبعض علماء الاسلام حيث لاتخلو من فائدة ، وملخصه ان الطبيعي قال : قد استقر راينا على ان للعالم اصلين قديمين الذرات وحركاتها ، وقد تحركت الذرات القديمة مليون سنة حتى اجتمعت وحصلت منها جسم سديمية ، وهي الجسم المتخلخل ، ثم تحركت ايضاً مليون سنة حتى تشكلت بشكل كرة الشمس ، ثم تحركت مليون آخر حتى انفصلت منها شبه الريم من الحديدة المحماة في الكورة وهي كرة الارض ، ثم حصلت في الارض بواسطة حرارتها بذور النباتات ، ومعادن الفلزات ، ومواد الحيوانات ، ولم نر للانسان مادة في الطبقات السافلة ، ونظن انه ماخوذ من القردة بالانتخاب الطبيعي وعين الملايين في كل دورة من الادوار ، وقال : العالم الموحد في جوابه ان الذرات والحركات كانتا قبل الملايين التي ذكرت ام لا فانكانتا كما هو مقتضى قدمها بادّعائك بطل تحديدك ، فان القديم لا يتحدد ، وان لم تكونا كما هو مقتضى تحديدك ، بطل ادّعائك قدمها فانت مناقض في قولك : وادعائك ، ثم قال : من الضروريات ان الجسم سواء كان صغيراً أو كبيراً له شكل مخصوص ويستحيل ان يكون موجوداً من دون شكل ، فلو كان قديماً استحال زوال شكله وصيرورته جسماً سديمياً وشمساً وارضاً وهكذا ، فخلع شكل ولبس شكل آخر ، يدل على الحدوث وعدم القدم فافحم الطبيعي .

أقول : وفي كلام الطبيعي مفاسد اُخر :

الأول ـ ان ما ذكره دعوى من غير دليل وتخرص على الغيب ،قال الحكيم بن سينا : من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية .

والثاني ـ ان الحركات قائمة بالذرات وينعدم ويتجدد فلا مجال للقول: بقدمها من وجهين .

والثالث ـ ان حركات الذرات الموجبة لتشكيل كرة الشمس ان لم تزل استحال انقلاب بعضها الى كرة الارض لاستحالة انعدام المعلول مع بقاء علته ، وان زالت وتجددت حركات اُخر ينافي القول : بقدمها .

والرابع ـ انه لو تجددت حركات اُخر في كرة الشمس موجبة لاستحالة بعضها ارضاً ، لزم صيرورة كرة الشمس بتمامها ارضاً لان حركة الكرى الواحدة على نحو واحد ، فيستحيل ان يختلف تأثيرها وصيرورة بعضها ارضاً و بقاء بعضها على صفتها الاولى فقد اختبط خبط عشواء ، واعجب من هذا كله ظنه الفاسد بأخذ الانسان من القردة بالانتخاب الطبيعي فان الطبيعة لا شعور لها تنتخب شيئاً ، ولا قدرة لها على تبديل نوع بنوع آخر ، فان طبيعة كل نوع انما توجب استكماله في نوعه لاستحالته بنوع آخر، مثلا نطفة الانسان تستكمل بصيرورتها انساناً ، ونطفة الحمار بصيرورتها حماراً ، ونطفة البقر بصيرورتها بقراً وهكذا ، ويستحيل استكمال نطفة الحمار بصيرورتها انساناً بحسب الطبيعة نعوذ بالله من العمى والغواية .

ثم ان الطبيعة انما توجب استعداد الضعيف لقبول الكمال ولا تكون موجدة له ، لاستحالة اعطاء الضعيف الكمال فلا يحصل الكمال الا بفاعل مكمل ، وأيضاً الاشياء المترقية الى الكمال في كل آن تخلع طبيعة وتلبس اخرى ، فهي من قبيل المعدات لا من قبيل العلل لاستحالة اقتران المعلول زوال علته ، وقدتبين مما بيناه ان التغير مطلقا دليل على حدوث المتغير سواء كان التغير من النقصان الى الكمال او من الكمال الى النقصان ، الا ان دلالة القسم الثاني على عدم قيوميته اظهر .

واما المرحلة الثانية ـ فهي من البديهيات الاولية أيضاً ، ضرورة ان ما بالغير

لابد ان ينتهي الى ما بالذات ، وهذه قضية ضرورية فطرية ، فبعد ما ثبت ان العالم حادث ممكن في حد ذاته لا وجود له من قبل نفسه فلابد لوجوده من صانع وموجد له واجب بذاته ، والا لزم خلف الفرض ، وبهذا البيان تبين انه لا حاجة لنا في اثبات الصانع ـ تعالى شأنه ـ بالتشبث باستلزام احد المحذورين الدور او التسلسل ، لو لم ينتهي العالم الى الواجب ، وقلنا : بانتهاء بعضه الى بعض آخر ، فان القضية الفطرية الضرورية اوضح واظهر في اثبات المطلوب .

ثم ان الاظهر في تقرير بطلان التسلسل ، ان يقال : فرض تسلسل الممكنات مع عدم انتهائه الى الواجب ـ تعالى شأنه ـ انما يوجب كثرة الاحتياج لا الاستغناء اذ كلما ازدادت السلسلة طولا ازداد فقراً وحاجة ، ضرورة ان ضمّ فقير الى فقير لا يوجب الا كثرة الحاجة لا الغنى ورفع الحاجة .

وببيان آخر عطاء الممكن انما هو على وجه التوسط اذ لا وجود له في حد نفسه وهو يتقوم بامور ثلثة ـ الواسطة ومن يتوسط عنه ـ ومن يتوسط له ـ فأكثار الوسائط من دون من يتوسط عنه ، وهو الواجب ـ تعالى شأنه ـ لا يفيد الا كثرة الحاجة والافتقار .

واما المرحلة الثالثة ـ وهي استكمال الواجب ـ تعالى شأنه ـ بجميع صفات الكمال وتنزهه عن النقائص فتظهر كمال الظهور بالنظر في العالم المشهود الموجود بمشيته من الانسان ، وسائر انواع الحيوانات البرية والبحرية واصناف النباتات والاشجار وخلق الشمس والقمر وسائر الكواكب ، وايلاج الليل في النهار وايلاج النهار في الليل ، وخلق الارض والسماء والهواء والفضاء وسائر موجودات هذا العالم كلها بحسب الحكمة الكاملة ، والانتظام التام بحيث كلما ازداد التفكر والتدبر في حكمها ازداد التحيّر للعقلاء من جهة عدم الاحاطة بواحدة من آلاف الوف حكمها ـ كلما قدم فكري فيك شبرا فرميلا .

واما المرحلة الرابعة ـ وهي ان صفاته ـ تعالى ـ عين ذاته ، فالمراد منه نفي الصفات وثبوت آثارها وترتبها على نفس الذات لان ذاته ـ تعالى شأنه ـ كامل بذاته

لا يتطرق فيه النقص والاحتياج حتى يستكمل بالصفات ، ولا يعقل ان تكون هناك صفات وهيَ عين الذاة ، ضرورة ان الصفات من قبيل الاعراض ، وهي عارضة على الذاة قال مولانا اميرالمؤمنين عليه وعلى ابنائه الطاهرين افضل صلاة المصلين : - في خطبته الشريفة - اول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله ، الى آخر الخطبة الشريفة .

بيانه - ان اول الدين الذي ينبغي للعاقل ان يتدين به معرفة الواجب - تعالى شأنه - بان يتصوره في ذهنه ، و كمالها التصديق بوجوده ، اذ لو لم يصدقه لكان تصوره اياه تصوراً محضاً ، ولم يكن عرفاناً ، وكمال التصديق به توحيده ، اذ لوجعل له شريك كالثنوية لم يكن مصدقاً به ولا عارفاً له ، و كمال توحيده الاخلاص له عن مشابهة المخلوقين ، اذ لو وحده في ذاته و جعله مشابهاً لخلقه رجع توحيده الى الشرك ، لان المشابهة فرع الاشتراك في جهة من الجهات و كمال اخلاصه من المشابهة و الاشتراك نفي الصفات عنه،لا ستلزام التوصيف الاقتران والتثنية والتجزية كمابينه عليه السلام ، و اوضحه كمال الايضاح فيشابه المخلوقين و يرجع عرفانه الى الجهل به ،

و قال مولانا الرضا عليه السلام : في خطبته في مجلس المأمون - اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله توحيده و نظام توحيد الله نفى الصفات عنه ، لشهادة العقول ان كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة ولاموصوف وشهادة كل صفة و موصوف بالاقتران،وشهادة الاقتران بالحدوث ،وشهادة الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث، فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته، ولا اياه وحد من اكتنهه، ولا حقيقته اصاب من مثله ، و لا به صدق من نهاه ، ولا صمد صمده من اشار اليه ، ولا اياه عنى من شبهه ، ولا له تذلل من بعضه ، ولا اياه اراد من توهمه كل معروف بنفسه

مصنوع ، و كل قائم في سواه معلول ، بصنع الله يستدل عليه ، وبالعقول يعتقد معرفته و بالفطرة تثبت حجتة - الخ - و الخطبة مفصلة .

وفي بعض خطبه عليه السلام : اول الديانة معرفته، وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيد نفى الصفات عنه ، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعاً على انفسهما بالبينة الممتنع فيها الأزل ، فمن وصف الله فقد حده ، ومن حده فقد عده ، و من عده فقد ابطل ازله - الخ -

بيان - ان اثبات الصفات للباري تعالى شأنه يستلزم وجوهاً من الفساد .

الاول - كون الذات في حد ذاتها ناقصة مستكملة بالصفات كسائر الممكنات .

الثاني - تطرق اضدادها فيه اذلا يتصف شيء باحد المتقابلين الا اذا كان صالحاً لاتصافه بالاخر ، الاترى انه لا يتصف شيء بالحركة الا اذا كان صالحا للسكون ، و هذا من شأن المتقابلين .

و الثالث - ان الصفات تغاير الموصوف بالضرورة وهذا معنى شهادة كل منهما بالمغايرة للآخر فاثباتها يستلزم الالتزام بالاقتران و التثنية و التجزية و التحديد المنافية للقدم و الازلية و الوجوب المجامعة للامكان و الحدوث كما بين في الخطب الشريفة باوضح بيان فمرجع اثبات العلم للبارى تعالى الى اثبات لازمه من انكشاف الاشياء عليه بذاته لا بصفة قائمة به و اثبات القدرة له الى جري الاشياء طبق مشيته و عدم امتناعها من ارادته ، فالتعبير بالصفات كناية عن لوازمها ، و لا يكون الغرض منها مفاهيمها الأولية و الا لزم المحاذير المذكورة .

و في بعض خطب مولانا امير المؤمنين عليه السلام : وكلّ فيه تعبير اللغات ، وضلّ هناك تصاريف الصفات ، ولو كان الغرض من الصفات مفاهيمها الاولية لم يكن في تعبير اللغات كلال ولا في تصاريف الصفات ضلال ، وانما ضلّ هناك تصاريف الصفات لان مرجع الكل الى كمال الذات بذاته ، و ترتب لوازم الصفات من قبل الذات فلا تكون هناك صفات متغايرة .

والى ما بيناه ينظر ما ورد من انه - تعالى - عالم قبل العلم بغير علم ، و قادر

قبل القدرة بغيرقدرة ، فانه لامعنى لتوصيفه بالعلم و القدرة و نفيهماعنه ، و جعل اتصافه بهما قبل وجودهما الا ما ذكرناه ، من ان الفرض اثبات لوازمهما والتنبيه على كمال الذات واستغنائه عن الصفات ولا يكون التعبير بالصفات حينئذ مجازاً بل كناية والكناية من اقسام الحقيقة لاالمجاز .

ثم انك - بعدما علمت ان كل موجود من موجودات العالم وماهو من شؤونها من جواهرها واعراضها حادث لتطرق التغير فيها تعلم ان البارى - تعالى شأنه - منزه عنها اذلايجتمع الحدوث مع القدم والامكان مع الوجوب ، وكل ماأوجده البارى - تعالى - واخرجه من كتم العدم الى عالم الوجود متصف بصفة الامكان و الحدوث ، فلايتطرق فيه - تعالى شأنه - وقدنبه مولانا الرّضا عليه وعلى آبائه الطاهرين وابنائه المعصومين سلام الله على هذا المعنى في مواضع من خطبته الشريفة المفصلة ، فقال عليه السلام : بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له ، وبتجهيره الجواهر عرف ان لاجوهر له ، وبمضادته بين الاشياء عرف ان لاضدله ، وبمقارنته بين الامور عرف ان لاقرين له ، ضادالنور بالظلمة ، والجلاء بالبهم ، والجسو بالبلل ، والصرد بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ، مفرق بين متدانياتها ، دالة بتفريقها على مفرقها ، وبتاليفها على مؤلفها ، ذلك قوله عزوجل : و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ، ففرق بين قبل وبعد ليعلم ان لاقبل له ولابعد شاهدة بغرائزها ان لاغريزة لمغرزها ، دالة بتفاوتها ان لاتفاوت لمفاوتها ، مخبرة بتوقيتها ان لاوقت لموقتها ، حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لاحجاب بينه وبينها من غيرها.

وقد صرّح به ايضاً في آخر خطبته عليه السلام فقال : ولا ديانة الا بعد المعرفة ، ولامعرفة الا بالاخلاص ، ولا اخلاص مع التشبيه ، ولا نفى مع اثبات الصفات للتشبيه ، فكلّ مافي الخلق لايوجد في خالقه وكل مايمكن فيه يمتنع في صانعه ، لاتجري عليه الحركة والسكون ، وكيف يجري عليه ماهوا جراه اويعود فيه ماهو ابتداه اذاً لتفاوتت ذاته و لتجزى كنهه و ليمتنع من الأزل معناه ، ولما كان للباري معنى غير المبرؤ لوحدّ له ورآء اذاً حدّ له امام ولوالتمس له الأتمام اذاً لزمه النقصان كيف يستحق الأزل من لايمتنع من الحدث ، كيف ينشئ الاشياء من لايمتنع من الانشاء اذاً لقامت

فيه آية المصنوع ولتحوّل دليلا بعدماكان مدلولا عليه ، وهذه البيانات الشريفة عليها سيماء الوحي كاشفة عن عصمته وامامته روحي فداه .

فان قلت : ينافى مافي هذه الخطبة الشريفة مع ماثبت بالضرورة ، من ان معطي الشئي لايكون فاقداً له وقد نظمه بعضهم بالفارسية فقال :

ذات نا يافته از هستى بخش كي تواند كه شود هستي بخش

قلت قدثبت بالضرورة ان معطي الكمال لابد ان يكون كاملا وكماثبت بالضرورة ان يكون كاملاً ثبت بالضرورة ان يكون كاملاً بذاته لا بالعرض و مقتضى كما له بذاته تنزهه عن الجواهر و الاعراض ، وامتناعه عما يتطرّق في الممكنات والاعاد الواجب ممكناً .

فان قلت : من جملة فقرات خطبته الشريفة كيف ينشئي الاشياء من لايمتنع من الانشاء ولاامتناع عقلا في انشاء الاشياء ممن لايمتنع من الانشاء قلت : من لايمتنع من الانشاء ممكن حادث وهو لايقدر بالضرورة على الأنشاء لان انشاء الاشياءِ عبارة عن ايجادها لامن شئى كان قبله وهو يختص بالواجب ـ تعالى شأنه ـ والممكن الحادث انما يقدر على تركيب الاجزاء الموجودة في الخارج وتاليفها بتوسط الا لات و الادوات حيث يكون قادراً ، واما الانشاء فأنما يكون بالمشيّئة وهو يستحيل من الممكن الحادث بالضرورة .

واما المرحلة الخامسة وهي توحيد الباري تعالى شأنه فكل موجود من موجودات العالم يدل على انه واحد فرد لاثاني له ولانظير ، بيانه ان تغير كل موجود منها يدل اولا على امكانه وحدوثه وثانيا ـ على صانعه وموجده و ثالثاً ـ على عدم تطرق التغير بانحائه و اقسامه فيه و الاعاد الصانع مصنوعاً و الباري مبروأ ، و القديم حادثاً فوحدة الصانع ـ تعالى ـ لاتكون وحدة شخصية بمعنى انه فرد من انّ نوع ، بل بمعنى انه لاشبيه له ، ولا نظير ليس مركباً خارجياً و لا تحليلياً ، و مااشتهر من انّ واجب الوجود كلي منحصر في فرد مع امتناع غيره غلط فاحش ، اذ لوكان كذلك لزم تركبه من الوجود

و الماهية و ان يكون حادثاً و واحداً عدديا لا مكان تعدد افراده ذاتاً حينئذ و ان امتنع عَرَضاً .

قال مولانا امير المؤمنين عليه و على ابنائه الطاهرين افضل صلواة المصلين : في جواب اعرابي سئله عن توحيد الباري ـ تعالى شأنه ـ يا اعرابي ان القول : في ان الله واحد على اربعة اقسام ، فوجهان منها لايجوز ان عليه فقول القائل : واحد يقصد به باب اعداد فهذا مالا يجوز ، لان مالا ثاني له لايدخل في باب الاعداد ، اما ترى انه كفر من قال : ثالث ثلثه ، و قول القائل : هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا مالا يجوز عليه ، لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك ـ وتعالى ـ و اما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل : هو واحد ليس له في الاشياء شبيه كذلك ربنا ، و قول القائل انه ـ عزوجل ـ احدي المعنى يعني به انه لاينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا ـ عزو جل ـ و معنى عدم انقسامه في وجود عدم تطرق التركيب فيه خارجاً ، و عدم انقسامه في عقل عدم تطرّق التركيب فيه من الوجود و الماهيه ، و انما عبر عنه بالانقسام العقلي لان تركّب الموجود منهما انما يعرف بالعقل لابالحسّ ، ومعنى عدم انقسامه في وهم عدم تطرّق التركيب فيه من الجنس و الفصل ، و انما نسبه الى الوهم لان تركيب الموجود من الجنس و الفصل ادق من تركيبه من الوجود و الماهية فاذا حكم العقل بعدم تطرق التركيب فيه لاستلزامه التغير الملازم للحدوث ، يحكم بانه لاشبه له و لانظير و بما بيّناه تبين ان شبهة ابن كمونة المقلب بافتخار الشيطان ، من جواز فرض وجود واجبين كل منهما بسيط لاتركيب فيه اصلا ممايضحك منه الشيطان المفتخر به ، ويتعجب منه لان فرض وجود المتعدد من مفهوم لاينفك عن جامع ومائز و الالم يتعدد ، ثم ان اثبات توحيد الباري ـ تعالى ـ على هذين الوجهين من تغير العالم كمابيّناه واوضحناه ممايدركه الخصواص ولنذكر من الادلة القاطعة على توحيده ـ تعالى شأنه ـ ما يدركه جميع طبقات الناس .

منها قوله : ـ عزمن قائل ـ و لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ـ بيان الملازمة ان القائل : بتعدد الالهة انكان من الثنوية القائلين بخالق الخير المسمّى عندهم يزدان

و خالق الشر المسمّى باهريمن ، فهمامتعارضان ابداً لايجتمع رايهما على امروا حد ضرورة ان الخير والشر لا يجتمعان في محل واحد ، فكل منهمايريد خلاف مايريده الاخرو يكون قادراً على امضأ ما يريده ولا تحديد فيقدرته لان المفروض انه اله و لو فرض ان احدهما محدود تحت قدرة الآخرفلايكون المحدود الهاً ، ولوفرض انهما محدودان فلايكون كل منهما الهاً ، وانكان القائل بتعدد الالهة قائلا بانهما حكيمان لا يريدان الا ما فيه صلاح وحكمة وجب في الحكمة ان يعرّفا انفسهما للعباد ولا يتم تعريف كل منهما انفسهما للعباد الا بمخالفته للآخر في الخلقة حتّى تعرف العباد ان للعالم الهاً آخراًقادراً على الخلقة فيلزم الفساد .

ومنها ـ ما نبه عليه مولانا الصادق عليه السلام : في اثبات التوحيد للمفضل ، من ان العالم الكبير مثل العالم الصغير وهو بدن الانسان يرتبط كل جزء منه بالاخر ولا يتم مصلحة كل منها الا بمعونة الآخر مثلا تربية موجودات العالم السفلي من الحيوانات والنباتات والجمادات البرية والبحرية يحتاج الى اختلاف الليل والنهار واختلاف الفصول الاربعة ، ولا يحصل الا باختلاف سير الشمس والقمر والكواكب من موجودات العالم العلوي والصنع واحد يدل على صانع واحد .

توضيح الامر لو كان للعالم المشهود صانعان لاستقلّ كل منهما بما صنع ولم يكن صنعة كل منهما محتاجة الى صنعة الآخر فارتباط كل جزء من اجزاء العالم واحتياجه الى الآخر يدل على عدم الاستقلال في الصنعة وعدم الاستقلال مناف لتعدد الالهة .

ومنها ـ ما نبّه عليه مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام : لابنه محمد بن الحنفية ، يا بني لو كان مع الله اله آخر لا تتك رسله وانزل كتبه عليهم ـ بيان الملازمة انه كماوجب على الله في الحكمة بعث الرسل وانزال الكتب اتماماً للحجة على العباد كذلك وجب على الأله الآخر لوكان فعدم اتيان الرسل وانزال الكتب من قبله ، يدل دلالة قطعية على عدمه لان الأله لا يخل بالحكمة .

ومنها ان رسل الله المؤيدين بالمعجزات الظاهرة الدالة على انّهم مبعوثون من قبل الله ـ تعالى ـ اخبروا جميعاً بتوحيده ونفى الشرك ولا ريب في انهم صادقون مصدقون .

تنبيه ـ قد توهم بعضهم ان هذه الأدلة الأربعة انما تدل على عدم وجود الاله الآخر لا على نفي امكانه ، ولا يكمل التوحيد الا بنفي الشرك وجوداً وامكاناً وهو وهم فاحش ، لأن الأله هو القديم الواجب بذاته فأن جاز وجوده فهو موجود لانه واجب الوجود ولايعقل ان يكون ممكناً غيرموجود في الخارج ، اذ لايجامع الوجوب مع الامكان الخاص فانتفاً وجوده في الخارج يدل على انتفائه امكاناً ووجوداً ، مع ان الدليل الرابع ينفي الشرك وجوداً وامكاناً مع قطع النظر عما بيّناه ، لأنّ الأنبياء والرّسل سلام الله عليهم نفوا الشرك وجوداً وامكاناً .

واما المرحلة السادسة وهي افتراق وجود الواجب ـ تعالى شأنه ـ عن وجود الممكن وعدم اتحاد هما في الحقيقة واختلافها في المرتبة كسائر الحقائق المشككة فتدل عليه امور .

الاول : انه لو اشترك الوجود بين وجود الواجب ـ تعالى ـ ووجود الممكن على سبيل الاشتراك المعنوي وان اختلافهما في الوجوب والامكان باعتبار اختلاف المرتبة ، لزم ان لا يكون الوجود مع قطع النظر من مرتبتيه متصفاً بصفة الأمكان والوجوب والأتصاف بهما انمايحدث فيه بواسطة مرتبتيه فيكون الاتصاف بهما عرضياً لا ذاتياً وهو باطل بالضرورة .

وببيان آخر ـ الوجود المشترك بين المرتبتين اما واجب او ممكن او ليس بواجب ولا ممكن فانكان واجباً لزم ان يكون جميع مراتبه واجبة وانكان ممكنا لزم ان يكون جميع مراتبه ممكنة بذاته ولو صار واجباً بالعرض ، وان لم يكن ممكناً ولا واجباً ، فمع فرض تصوّره يلزم ان لا يكون وجوبه وامكانه ذاتيين بل عرضيين

فان قلت : انما يلزم ما ذكرت اذا كانت المراتب صفات خارجة عارضة على الوجود ، واما اذا كان اختلاف المرتبة باعتبار شدة الوجود وضعفه كالنور القوي والضعيف فلا يلزم ذلك اذ المرتبة حينئذ من جنس الوجود لا امر خارج عنه ، قلت: ما يقبل المتقابلين من الشدة والضعف فهو في حد نفسه خال عنهما فأتصافه باحدهما زائد على ذاته موجب لتغيّره عما هو عليه ولايتصف بصفة الأمكان او الوجوب الابعد اتصافه باحد المتقابلين من الشدة والضعف الخارجين عن ذاته ، بل يلزم حينئذ ان يكون الواجب وهو الوجود الشديد منقسماً في عقل او وهم لرجوعه تحليلا الى صفة وموصوف .

الثاني انه اذافرض اشتراك الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكن ، وفرض ان الوجود الضعيف ممكن ذاتاً لايعقل ان يكون الشديد واجباً بذاته لان شدة الشيء وقوّته انما توجب الشدة في الأثر لا نقلابه عمّا كان عليه ذاتاً كالنور ، فان الضعيف منه يوجب رفع الظلمة في الجملة والقوي منه اشد تأثيراً في رفع الظلمة لا انقلابه عما كان عليه ذاتاً .

الثالث ان الوجود الشديد عندهم ما كان مطلقاً مجرداً عن القيود لعمومه وشموله جميع الموجودات ، والضعيف ما كان مقيداً وتختلف مراتب ضعفه باختلاف مراتب القيود فالجزئي الخارجي اضعف من النوع وجوداً ، والنوع اضعف من الجنس القريب كذلك ، وهو اضعف من الجنس البعيد الى ان ينتهي الى الوجود المطلق فهو لاطلاقه وتجرده عن القيد اشد واقوى من الجميع ، وهو واضح البطلان ، لأن الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية هوية وخارجاً لا يتم الا بالتعين التام وهو التشخص ، ضرورة ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما انه ما لم يوجد لم يتشخص فمطلق الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والأتحاد مع الماهية في الخارج لا يكون وجوداً الا بعد تشخّصه وتعيّنه في الخارج وقبله يكون مبهماً ومفهوماً محضاً لا عين ولا اثر له في الخارج ووجود الواجب ـ تعالى شأنه ـ لا يكون محدوداً

بمعنى انه لا يتطرق فيه التحديد لا انه يتطرق فيه التحديد ويكون غير محدود فليس وجوده ـ تعالى ـ من سنخ وجود الممكن مختلفاً معه في المرتبة كما زعمته جماعة من الصوفية ومن يحذو حذوهم هذا ، وقد استدل على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن بوجوه .

الاول : صحة تقسيم الوجود الى الممكن والواجب ولا يصح التقسيم مع عدم اشتراك الاقسام في المقسم .

والثاني : اتحاد معنى القدم الذي هو نقيض الوجود ونقيض الواحد واحد والا ارتفع النقيضان .

والثالث : ان جميع موجودات العالم آيات وعلامات لوجود الباري ـ جل جلاله ـ ويستحيل أن يكون بين الشيء وعلاماته تباين من جميع الوجوه بل يكون كالفيىء من الشيء ، وهل تكون الظلمة آية النور والظل آية الحرور .

والرابع : لزوم التعطيل عن معرفة ذاته وصفاته ان قلنا : بعدم الوجود القدر المشترك بين وجود الواجب والممكن ، لانا اذا قلنا : أنه موجود وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق فقد جاء الأشتراك وان لم نحمل على ذلك المفهوم بل على انه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها ونقيض الوجود هو العدم ، لزم تعطيل العالم عن المبداء الموجود نعوذ بالله منه ، وإن لم نفهم شيئاً فقد عطلنا عقولنا عن المعرفة و هذه الوجوه هى عمدة ما استدلوا بها على اشتراك الوجود بين الواجب و الممكن ، و الكل في غير محله .

اما الاول : فلان التقسيم كما يصح مع وجود المقسم واشتراكه بين الاقسام على سبيل الحقيقة كذلك يصح باعتبار اشتراك الاقسام فى بعض آثار المقسم فأن اثر الوجود ثابت في الممكن و الواجب فلاينا فى حينئذ صحة التقسيم مع ما بيناه من استحالة الاشتراك المعنوى .

و اما الثاني : فلان النقيضين انما لا يجوز ارتفاعهما عن محلهما مثلا العلم والجهل

لايرتفعان عن الذهن الذي هو محل العلم و الجهل ، و لكن يرتفعان عن اليد مثلاً لانها ليس مورداً لهما والحركة و السكون لايرتفعان عن الجسم الذي هومحل لهما، ولكن يرتفعان عن العلم فاليد لاعالم ولا جاهل ، والعلم لامتحرك ولا ساكن ، وكذلك الوجود الذي يتطرق فيه التحديد و الاتحاد مع الماهية هوية و خارجاً هو و نقيضه طرفان للماهية فلايرتفعان عنها و هي اما موجودة او معدومة ، و اما الواجب ـ تعالى شأنه ـ فلا ماهية له حتى يتطرق فيه الوجود الذي يتطرق فيه التحديد اونقيضه فوجوده ـ تعالى ـ اجل و ارفع و اعلى من هذا الوجود الذي يتطرق فيه التحديد .

واما الثالث : وهوكون موجودات العالم آيات و علامات للباري ـ تعالى شأنه ـ ففيه انه لايتوقف كونها علامات على وجود سنخية بينها وبينه ويكفي فيه انها حادثة محتاجة الى مدبّر وصانع دبّرها وصنعها على هذا الوجه المنظّم ، بل تدلّ على عدم المشابهة و السنخية بينها و بينه و الاعاد الصانع مصنوعاً و المدبّر مدبّرا ، و توهم انه ـ تعالى ـ علة لوجود العالم و هو معلول عنه و من شرائط العلة تحقق السنخية بينهما كسنخية الشئي و الفيئى وهم واضح ، فانه ـ تعالى شأنه ـ موجد الاشياء و فاعلها بمشيته و لا تلزم السنخية بين الفاعل المختار و افعاله و انما تجب السنخية بين العلل المضطرة و معلولاتها كالنار و احراقها مثلا .

و اما الرابع : و هولزوم التعطيل على فرض عدم الاشتراك بين وجود الممكن و الواجب ، فاقبح من الجميع لان تنزيه الواجب ـ تعالى شأنه ـ عن الوجود الذي يتطرق فيه التحديدلا يوجب التعطيل وانما يوجب سلب النقائص عنه ـ تعالى شأنه ـ و قوله : اذا قلنا : بانه موجود فان فهمنا منه هذا المفهوم البديهي الواحد في جميع مصاديقه فقد جاء الاشتراك ، و ان لم نفهم شيئاً فقد عطلنا عقلنا عن المعرفة ، ففيه انه نفهم منه هذا المفهوم البديهي كما نفهم من قولنا: انه سميع بصير عالم قادر مفاهيمها الاوليه ، و لكن نريد منها لوازمها لعلمنا بعدم تطرق الصفات فيه ـ تعالى شأنه ـ

كذلك ينتقل من قولنا : انه موجود الى الوجود الذي لايتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية هوية و خارجاً ، ومن المعلوم إنه ليس من مراتب الوجود الذي يتطرق فيه التحديد و ان اشترك معه في التعبير. فالواجب تعالى شأنه كما انه لا تتطرق فيه الماهيات من الجواهر والاعراض لامكانها وحدوثها لايتطرق فيه الوجود الذي يتطرق فيه التحديد و الاتحاد مع الماهية خارجاً لامكانه و حدوثه .

فان قلت : انا لانعقل وجوداً غير هذا الوجود الذي يتطرق فيه التحديد قلت : اريد من عدم تعقله عدم معرفة هذا الوجود بكنهه فهو كذلك ، بل يجب ان يكون كذلك لتنزهه عما يوجد في الممكن و البشر لا يحيط تصوّره بما هو فوق الممكن ، و قد ورد عنهم ﷺ :كلما ميزّتموه باوهامكم في ادقّ معانيه فهومخلوق مثلكم مردود اليكم ، و ان اريد من عدم تعقّله عدم معرفته حتّى بالوجه فهو ممنوع لأن الآيات الدالة على وجوده و تنزيهه عن كلّ ما يوجد في المخلوق كاف في معرفته ـ تعالى شأنه ـ بوجهه .

و قد تبيّن مما بينّاه و اوضحناه ان توحيد البارى ـ تعالى شأنه ـ لايتوقف اثباته على القول : باصالة الوجود لما تبيّن لك من تنزّهه ـ عزوجل ـ عن الماهية و الوجود الذي يتطرق فيه الاتحاد معها هوية و خارجاً ، مع انه لا يعلم معنى محصل لهذا المبحث لان المراد من الأصالة انكان هو الاستقلال في الوجود كما يظهر من تعليلهم عدم اصالتهما معاً ، بانهما لو كانا اصلين معاً لزم ان يكون كلشيىء شيئين ، ففيه انه لااستقلال لكل منهما فيلزم ان لايكون شيىءمنهما اصلا ، اذكما ان الماهية من دون الوجود مفهوم محض وموهوم صرف كذلك الوجود من دون الماهية لايكون وجوداً فأن الوجود مالم يتعيّن بالماهية و لم يتشخص بالمشخصات لا يكون وجوداً ، ضرورة ان الشيىء مالم يتشخص لم يوجد كما انه مالم يوجد لم يتشخص فهما جزآن تحليليان لكل موجود ممكن ، و قد اشتهر ان كل ممكن زوج تركيبى و كل زوج تركيبي ممكن فلا يتحقق موجود في الخارج الابهما فهما سيان في احتياج الوجود

الخارج وتحققه الى تركّبه منهما فلا وجه لان يكون احدهما اصلاً والآخر اعتبارياً، مع ان اصالة الوجود واعتبارية الماهية ينافي مع ما ذكروه في المنطق من تقسيم الكلى الى الذاتي و العرضّي و الذاتي الى ما هو ذات الشئي وحقيقته و هو النوع و الى ما هو جزء الذات و هو الجنس و الفصل و العرضي الى العرض العام و الخاص ، اذ لا يعقل ان يكون ما هو ذات الشئي او جزء ذاته اعتبارياً ، و ايضاً لوكانت الماهية امراً اعتبارياً لزم ان تكون الانواع المختلفة الحقائق كالانسان و الفرس و البقر و الغنم و الشجر و الحجر و هكذا نوعاً واحداً، لان الامر الاعتباري لايوجب اختلاف الحقيقة حتى تصيرا نواعاً ، و ليس في البين سوى الوجود و الماهية،والوجود حقيقة واحدة ذو مراتب عندهم ، و الحاصل انكان المراد من الاصل الاستقلال فى الوجودلايكون شئى منهما اصلا لعدم استقلال كل منهما في الوجود ، وانكان المراد منه عدم الخروج عن ذات الشئي فهما اصلان ، لان الموجود من الممكنات مركب منهما ولامنافات فيكون كل منهما اصلاً حنيئذ، فكما ان الجنس والفصل اصلان للنوع لتركبه منهما فكذلك الوجود و الماهية بالنسبة الى الموجود من الممكنات لتركبه منهما ، و ان كان المراد من الاصل و عدمه المتبوع و التابع من دون ان يكون التابع امراً اعتبارياً فيختلف الامر باختلاف الاعتبارفبلحاظ التحليل في مرحلة التصوريكون الوجود عارضاً وتابعاً و الماهية معروضاً و متبوعاً فتكون الماهية حنيئذ اصلاً ، و يقال : الانسان موجود و بلحاظ صفحة العين و الخارج تكون الماهية حداً والوجود محدوداً ، فيكون الوجود حنيئذ اصلا ، ويقال : وجود الانسان و الفرس والشجرو الحجر مثلا ، و انكان المراد من الأصل الحاصل في الأعيان و من الأمر الاعتبارّى ما كان الخارج ظرفاً لنفسه لا لحصوله كما اشتهران كلمالزم من وجوده التكرر فهو امر اعتبارّي تكون الماهية اصلا،كما اختاره الشيخ شهاب الدين السهروردّي ضرورة ان الموجود في الاعيان هي الماهية ، و اما الوجود فالخارج ظرف لنفسه لا لوجوده .

و لنختم الكلام بما رواه الصدوق قدس سرّه في توحيده ، عن السيد الجليل

عبدالعظيم الحسنى رضوان الله عليه، قال: حدثنا على بن احمد بن محمد بن عمر ان الدقاق، وعلى بن عبدالله الوراق، قالا: حدثنا محمدبن هرون الصوفي، قال: حدثنا ابوتراب عبيدالله بن موسى الرؤيانى، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، قال: دخلت على سيدى على بن محمد بن على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابيطالب عليهم السلام: فلما بصرني، قال: لي مرحباً بك، يا ابا القاسم انت و لينا حقاً، قال: فقلت له يابن رسول الله ﷺ - انى اريد ان اعرض عليك ديني فان كان مرضياً اثبت عليه حتى القى الله - عزوجل - فقال: هات يا ابا القاسم، فقلت: اني اقول: ان الله تبارك - و تعالى-واحد ليس كمثله شئى خارج عن الحدين حد الابطال و حد التشبيه، و انه ليس بجسم و لا صورة و لا عرض و لا جوهر، بل هو مجسم الاجسام و مصور الصور و خالق الاعراض و الجواهر و رب كل شئى و مالكه و جاعله و محدثه، و ان محمداً صلى الله عليه و آله: عبده و رسوله خاتم النبيين فلا نبي بعده الى يوم القيامة، و اقول: ان الامام و الخليفة و ولى الامرمن بعده اميرالمؤمنين على بن ابيطالب، ثم الحسن ثم الحسين ثم على بن الحسين ثم محمد بن على ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي ثم انت يا مولاى، فقال عليه السلام: ومن بعدى الحسن ابنى فكيف للناس بالخلف من بعده، قال: فقلت: و كيف ذاك، يا مولاي، قال: لأنه لا يرى شخصه ولايحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملأ الارض قسطاً و عدلا كما ملئت جوراً و ظلماً، فقلت: اقررت.

و اقول: ان و ليهم ولى الله و عدوهم عدو الله و طاعتهم طاعة الله و معصيتهم معصية الله، و اقول: ان المعراج حق والمسائلة في القبر حق و ان الجنة حق والنار حق و الصراط حق و الميزان حق، و ان الساعة آتية لاريب فيها و ان الله يبعث من في القبور.

و اقول: ان الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلوة و الزكوة و الصوم و الحج و الجهاد و الامر بالمعروف و النهى عن المنكر.

فقال علي بن محمد عليه السلام: يا ابا القاسم هذا والله دين الله الذى ارتضاه لعباده، فاثبت عليه ثبتك الله بالقول الثابت في الحيوة الدنيا و في الاخرة.

اقول: و انا العبد الذليل علي بن محمد بن علي الموسوى البهبهانى اشهد بما شهدبه السيد الجليل عبدالعظيم الحسنى سلام الله عليه: و اسئل الله - تعالى شأنه - ان يثبتني عليه و يحشرني مع ساداتي و موالي آبائى الطيبين الطاهرين المعصومين سلام الله عليهم اجمعين، وقد فرغت من تأليف هذه الوجيزة فى الرابع و العشرين من شهر صفر المظفر سنة الرابعة و الثمانين بعد الالف و ثلثمائة من الهجرة على مهاجرها الاف الصلوة و الثناء و التحية حرر حروفها الأقل ناصر بن محسن الحمادى رجاء للعفو و المغفرة من الله و امنائه.



في الولاية والمقتل

من تأليفات

فقيه عصره ووحيد دهره الطود الشامخ والعالم الراسخ

شيخ المشايخ العظام العلم العلام والبدر التمام ملجأ الأنام

ومرجع الأعلام وناشر الأحكام وغوث الأرامل والأيتام

حجة الإسلام المحقق الصمداني والعالم الرباني

والعلامة الثاني الشيخ هادي الطهراني

نور الله ضريحه

من منشورات مكتبة دار العلم آية الله البهبهاني بأهواز

شعبان المعظم ۱۳۹۱

طبع على نفقه حاج مهدی بن حاج محمدحسن شيراني اصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ،وصلى الله على محمد واله الطاهرين ، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين ، وبعد فيقول : المسكين المستكين محمد هادى ابن محمد امين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين ، ان تاخر زماننا عن واقعة سيد اهل الجنان عليه السلام اوجب الحرمان عن نصرته بالابدان ، فاجبناه ولله الحمد بالسمع والبصر والجنان ، فننصره بقلع اساس الكذب والافتراء،كاللهو والغناء للأبكاءلتحصيل الجاه ،ربمايتوهم المغرورانه يرتقى بها الى اعلى عليين، مع انه يردالى اسفل السافلين ، بل يدخل بالكذب و انواع التوهين بذكر بعض ماشاع ممالا يليق بمقام اهل البيت عليهم السلم في ذمرة المحاربين .

راى شخص في نومه انه يقرض بدن سيّد المظلومين بالمقراض فقصّ روياه لبعض الاساطين من علمائنا قدس سرهم. فقال: هل انت ممن يذكر مصائبه.فقال: نعم فامره بالتوبة مماهو فيه ، اعلموا ياأخوانى في الدّين ان الذى يظهر من الأخبار ان هذا الأمام الصبور الشكور عليه من الله افضل التحية ، من افضل البرّية بعد جدّه وابيه وانّ رزيته عند الله ـ تعالى ـ خطب جليل وامر عظيم تعلقت عنايته ـ تعالى ـ و تقدس بهافانزل فيها الآيات واخبر بها الانبياء عليهم السلم ، واجابته الارواح وبكت عليه السماء بالدماء وهو اعظم وسيلة عند الله ـ تعالى ـ

ولنمهد مقدمة تتكفل ببيان مقام الامام عليه السلام على وجه عام ،ثم اتعرض لخصوصياته قبل التعرض لمصائبه و رزاياه والخصوصيات ستة .

الاول : ماورد في امامته وامامة ذريته من الايات والاخبار .

الثانية : ماورد من الآيات والأخبار في مصائبه .

الثالثة : بكاء كل شيء عليه .

الرابعة : اجابة الأرواح حين استنصاره .

الخامسة : انه العروة الوثقى واقرب الوسائل الى الله - تعالى -

السادسة : في بيان سبب قتله بحسب الظاهر وبعد هذه المقدمة المتكفلة ببيان هذه الأمور الستة ، نشرع في بيان اصل المقصد وهو تفصيل الواقعة من اول زمان بيعة النّاس ليزيد بن معاوية بعد هلاك معاوية .

امامقام الامام على الوجه العام ففى العيون ، واكمال الدين ، ومعانى الأخبار وامالى الصدوق والاحتجاج، وتحف العقول ، وغيبة النعماني، والكافي باختلاف يسير عن عبدالعزيز بن مسلم . قال : كنت مع علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة في بدومقد منافاداروا امر الأمارة وذكر واكثرة اختلاف الناس فيها فدخلت على سيديّ عليه السلام فاعلمته خوض الناس فيه فتبسم عليه السلام .

ثمّ قال : يا عبدالعزيز جهل القوم وخدعوا عن اديانهم انّ الله - عزوجل- لم يقبض نبيه صلى الله عليه وآله حتّى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تبيان كل شيء بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام وجميع مايحتاج اليه الناس كملا. فقال : - عزوجل - مافرطنا في الكتاب من الله وانزل في حجة الوداع وهو آخر عمره صلى الله عليه وآله اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الأسلام دنيا ، وامر الأمامة من تمام الدين ولم يمض رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى بين لأمته معالم دينهم ، واوضح لهم سبيلهم ، وتركهم على قصد الحق واقام لهم عليا عليه السلام علماً واماماوماترك شيئا يحتاج اليه الأمّة الابيّنه فمن زعم ان الله - عزّوجل - لم يكمل دينه ، فقدردّ كتاب الله - عزّوجل - ومن ردّ كتاب الله - تعالى - فهو كافر هل يعرفون قدر الأمامة ومحلها من الامة فيجوز فيها اختيارهم انّ الامامة اجل قدراً واعظم شاناً واعلى مكاناً وامنع جانباً وابعد غوراً

من ان يبلغها النّاس بعقولهم،اوينالوها بارائهماويقيموا اماماً باختيارهم ، انالامامة خصّ الله بها ابراهيم الخليل بعد النبوّة والخلة مرتبة ثالثة وفضيلة شرّفه بها فاشاد بها ذكره . وفقال : -عزوجل- انيّ جاعلك للنّاس اماماً . فقال الخليل عليه السلام : سرورا بها ومن ذريتي. قال الله -تعالى - : لاينال عهدي الظالمين ، فابطلت هذه الآية امامة كل ظالم الى يوم القيمة وصارت في الصفوة ، ثم اكرمه الله - تعالى - بان جعلها في ذرية اهل الصفوة والطهارة . فقال : - عزوجل - و وهبناله اسحق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين ، وجعلناهم ائمة يهدون بأمرناواوحينا اليهمفعل الخيرات واقام الصلوة وكانوا لنا عابدين ، فلم يزل في ذريته يرثها بعض عن بعض قرناً فقرناً حتّى ورثها النبى صلى الله عليه وآله فقال الله - عزوجل - ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا معه والله ولى المؤمنين ، فكانت له خاصة فقلدها عليا بامرالله - عزوجل - على رسم مافرضها الله فصارت في ذريته الأصفياء الذين اتاهم الله العلم والأيمان : بقوله: - عزوجل - فقال : الذين اوتوا العلم والايمان لقد لبثتم فى كتاب الله الى يوم البعث، ففى ولد على عليه السلام خاصة الى يوم القيامة اذلانبيّ بعدمحمد صلى الله عليه وآله فمن اين يختارهولاء الجهال .

ان الأمامة منزلة الأنبياء وارث الأوصياء .

انّ الامامة خلافة الله - عزوجل - وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله .

ومقام امير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام .

انّ الامامة زمام الدين و نظام المسلمين و صلاح الدنيا وعزّ المؤمنين .

انّ الامامة اس الأسلام النامي و فرعه السّامي ، بالامام تقام الصلوة و الزكوة و الصيام و الحجّ و الجهاد وتوفير الفيىء والصدقات وامضاء الحدود والاحكام ومنع الثغور و الاطراف .

و الامام يحلّ حلال الله و يحرّم حرام الله وبقيم حدود الله ويذبّ عن دين الله و يدعو الى سبيل ربّه بالحكمة و الموعظة الحسنة و الحجة البالغة .

الأمام كالشمس الطالعة للعالم و هي بالأفق بحيث لاتنالها الأيدى و الابصار .

الأمام البدر المنير و السّراج الزاهر و النوّر الساطع و النجم الهادي في غياهب الدجى و البيداء القفار و الدّال على الهدى و المنجي من الرّدى .

و الامام النّار على البقاع الحاد لمن اصطلى به ، و الدليل على المهالك من فارقه فهالك .

الامام السّحاب الماطر و الغيث الهاطل و الشمس المضيئة و الارض البسيطة و العين الغزيرة و الغدير و الروضة .

الامام الأمين الرفيق و الوالد الرقيق والاخ الشفيق ومفزّع العباد في الداهية امين الله في ارضه و حجته على عباده و خليفته في بلاده الداعي الى الله و الذّاب عن حرم الله .

الأمام المطهرّ من الذنوب المبرء من العيوب مخصوص بالعلم مرسوم بالحلم نظام الدين و عزّ المسلمين و غيظ المنافقين و بوار الكافرين .

الامام واحد دهره لايدانيه احد ولا يعادله عالم ولا يوجد منه بدل ولا له مثل ولا نظير ، مخصوص بالفضل من غير طلب منه و لا اكتساب ، بل اختصاص من المفضل الوهاب ، فمن ذا الذي يبلغ معرفة الامام ، او يمكنه اختياره هيهات هيهات ، ضلّت العقول وتاهت الحلوم وحارت الالباب وحسرت العيون ، وتصاغرت العظماء وتحيرّت الحكماء و تقاصرت الحلماء ، و حصرت الخطباء و جهلت الالبّاء وكلت الشعراء ، و عجزت الادباء وعيت البلغاء عن وصف شان من شئونه ، او فضيلة من فضائله فاقرت بالعجز والنقيصة ، و كيف يوصف او ينعت بكنهه او يفهم شيء امره او يوجد من يقوم مقامه و يغنى عناه لاكيف وانى ، وهو بحيث النجم من ايدي المتناولين و وصف الواصفين فاين الاختيار من هذا ، و اين العقول من هذا و اين يوجد مثل هذا اظنوا ان يوجد ذلك في غير آل الرسول صلى الله عليه وآله كذبتهم و الله انفسهم ، و منتهم الاباطيل فارتقوا مرتقى صعباً دحضاً تزل منه الى الحضيض اقدامهم ، راموا اقامة الامام بعقول

حائرة بائرة ناقصة و اراء مضلة فلم يزداد و امنه الابعداً قاتلهم الله انى يؤفكون ، لقد راموا صعباً ، وقالوا : افكاً وضلوا ضلالاً بعيداً ، و وقفوا في الحيرة اذتركوا الامام عن بصيرة و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين ، و رغبوا عن اختيار الله و اختيار رسوله الى اختيار هم و القران يناديهم و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله و ـ تعالى ـ عما يشركون و قال : ـ عزوجل ـو ماكان لمؤمن ولا مؤمنة اذ اقضى الله ورسوله امر ان يكون لهم الخيرة من امرهم .

و قال : ـ عزوجل ـ ما لكم كيف تحكمون ام لكم كتاب فيه تدرسون ان لكم فيه لما تخيرون ام لكم ايمان علينا بالغة الى يوم القيمة .

ان لكم لما تحكمون سلهم ايهم بذلك زعيم ام لهم شركاء فلياتوا بشركائهم انكانوا صادقين .

و قال : ـ عزوجل ـ افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ام طبع الله على قلوبهم فهم لايفقهون .

ام قالوا : سمعنا و هم لايسمعون ان شرّ الدواب عند الله الصّم البكم الّذين لا يعقلون .

ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولوا سمعهم لتوّلوا و هم معرضون .

و قالوا : سمعنا و عصينا ، بل هو فضل الله يوئتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم .

فكيف لهم باختيار الأمام و الأمام عالم لايجهل داع لا ينكل معدن القدس و الطهارة و النسك والزّهادة والعلم و العبادة مخصوص بدعوة الرسول وهو نسل المطهر البتول لا مغمز فيه في نسب .

ولا يدانيه حسب ، و هو البيت من قريش ، و الذروة من هاشم ، و العترة من آل الرّسول ، و الرضامن الله شرف الأشراف ، و الفرع من عبد مناف نامي العلم

كامل الحلم ، مضطلع بالأمامة عالم بالسياسة ، مفروض الطاعة قائم بامر الله ناصح لعباد الله ، حافظ لدين الله ، انّ الانبياء و الائمة يوفقهم الله و يوتيهم من مخزون علمه و حكمته مالا يؤتيه غيرهم ، فيكون علمهم فوق كل علم اهل زمانهم .

ثم انظروا في قوله : ـ تبارك وتعالى ـ افمن يهدي الى الحق احقّ ان يتّبع امن لايهدّي إلاّ ان يهدى فمالكم كيف تحكمون .

و قوله : ـ عزوجل ـ في طالوت ان الله اصطفيه عليكم و زاده بسطة في العلم و الجسم و الله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم .

و قال : ـ عزوجل ـ لنبيه ﷺ و كان فضل الله عليك عظيما .

و قال : ـ عز و جل ـ في الائمة من اهل بيته و عترته و ذرّيته ، ام يحسدون الناس على ما اتهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب و الحكمة و آتيناهم ملكا عظيما فمنهم من آمن به و منهم من صدّ عنه وكفى بجهنّم سعيرا ، و انّ العبد اذا اختاره الله ـ تعالى ـ لأمور عباده شرح الله صدره لذلك ، واودع قلبه ينابيع الحكمة و الهمه العلم ألهاماً ، فلم يعي بعده بجواب ، ولاتحير فيه الصواب ، وهو معصوم مؤيّد موفق مسدّد ، قد أمن الخطايا و الزلل و العثار يخصّه الله بذلك فيكون حجةً على عباده و شاهدة على خلقه ، و ذلك فضل الله يوتيه من يشاء و الله ذوا الفضل العظيم .

فهل يقدرون على مثل هذا فيختاروه ، اويكون مختارهم بهذه الصفة فيقدّموه تعدوا و بيت الله الحق ، ونبذوا كتاب الله وراءِ ظهورهم كانّهم لايعلمون ، و في كتاب الله الهدى و الشفاء فنبذوه واتبعوا آهوائهم ، فذمهم الله و مقتّهم انفسهم . فقال : ـ عزوجل ـ كبر مقتا عند الله و عند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كلّ قلب متكبر جبّار .

و هذا الكلام كما انه يدل على صفات الأمام يدل على امامته عليه السلام لما هو عليه من البدار بالأستدلال بالآيات على وجه لايقدر عليه احد بعد التأمّل في القرآن بعد سنين و اعوام ، مع غاية فصاحته و بلاغته ، واسرار هذا الحديث الشريف لايحيط بها غيره

ولكن اشرح بعض فقراته مع قصور الباع مستعيناً بالله - تعالى - .

قوله : عليه السلام خدعوا عن اديانهم ؛ اي خدعهم الشيطان فابعدهم عن اديانهم فما يتدينون به من الأحكام وساير الأمور الشرعية باطل ، فانّ اسّه واساسه الأمامة وقد اغواهم ابليس و غرّهم بالله الغرور ، و اعرضوا عمّن جعله الله - تعالى - خليفة في ارضه وحجةً على عباده ، و هادياً لامته ، و عيبة لعلمه ، فاستقلوا بارائهم في نصب الخليفة والحجة ، مع استحالة وجودمن يصلح لذلك فيهم سوى من خلقه الله - تعالى - لذلك ، و اختاره ، و نصّ عليه في كتاب الذى انزل على نبيه صلى الله عليه وآله ، و امامن جعله الله - تعالى - علما للعباد ، و هاديا الى الحق و الرشاد ، فلايعرفه غيره فانه خصه بما لايحيط به الا الله و امنائه .

ثم بعد ما افسد عليهم ابليس مابه قوام الدين وحال بينهم وبين العروة الوثقى التي لا انفصام لها ، ومن استمسك بها نجى ، ومن اعرض عنها هوى ، تشتت اهوائهم واختلفت ارائهم فيما يحتاجون اليه من الأحكام فضلّوا ضلالاً بعيداً ، واضلّوا جبلاً كثيراً ، وخسروا خسراناً مبيناً فكفروا بالله ويزعمون انّهم مؤمنون وحاربوا الله ورسوله ، ويرون انفسهم انهم مسلمون ، ويعصون الله ويحسبون انّهم له عابدون ، وقال : - عزّ وجل - قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالاً الّذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انّهم يحسنون صنعاً ، وقال : - عزّ وجل - وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون .

ومحصل كلامه عليه السلام ان الامامة ليست كما توهّمه العامة عبارة من مجرد السلطنة والرّياسة حتّى يختار اهل الحلّ والعقد لها من يرون صلوحه لذلك بل هي من تمام الدّين وقداكمل الله دينه واتمّ نعمته يوم الغدير بما صنعه في ذلك اليوم من نصب عليّ اماماً وعلماً ، بل الأمامة اجل من النبوّة ، فانها مرتبة ثالثة شرّف الله - تعالى - بها ابراهيم بعدالنبوة والخلة ، ثم جعلها في الصفوة من ذريته الى ان انتهى النبوة الى نبينا وجعلها رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام والمعصومين من ولده ، وقد استدل الامام بالايات .

قوله عليه السلام : ان الله تبارك ـ وتعالى ـ لم يقبض نبيّه حتى اكمل هذا شروع في اثبات ان الله ـ عزّ وجل ـ نصب الخليفة وعين المرجع للأمة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فبين اولاً وجوب ذلك عليه ـ تعالى ـ ثم بين ما يدل من الايات .

اما الاول : فلأنه من تمام الدين والناقص كالمعدوم ، فلو لم ينصب حاملاً للشرع ومرجعا للأمة فكأنّه لم يحصل ديناً ولا ارسل رسولاً ولا انزل كتاباً كما يدّل عليه قوله : تبارك اسمه ـ وتعالى ـ وان لم تفعل فما بلغت رسالته فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يبين للناس جميع الأحكام ، وليس في القرآن مايفهم منه الناس جميع ما يحتاجون اليه وماشرع لهم من الحلال والحرام والحدود وساير الأحكام فلابد من بيانه لشخص خاص وايداعه عنده ليكون مرجعا للأمّة بعده كما كان هو كذلك في زمانه ، فان دين الله لا يصاب بالعقول ، فعدم نصب الامام بمنزلة عدم بعث الرسول ، والاكتفاء بمجرد تشريع الأحكام من دون ان يمكّن العباد من الأطّلاع عليها والتكليف بما لا سبيل للمكلّف الى العلم به تكليف بالمحال ، ونقض للغرض من تشريع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب ، وصراحة الآية الشريفة في اكمال الدين تدل على امرين .

الاول : بيان جميع ما يحتاج اليه الأمة من شرائع الدين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم .

والثاني : ايداعه اياها عند من جعله خليفة له ، وانه اظهر ذلك للناس قاطبة والا لم يتحقق اكمال الدين مع انّ الآية الشريفة بتخصيص يوم الغدير بالأكمال تدل على انّ المقصود انما هو الأكمال بنصب علي للخلافة ، لأنّ الواقعة الحادثة في ذلك اليوم الصالحة لذلك ليست إلاّ لذلك ، بل الّذي يظهر من قوله : تبارك ـ وتعالى ـ وان لم تفعل فما بلغّت رسالته ، أن أعظم ما بعث الله ـ تعالى ـ نبيّه به من الدّين انما هو امر الامامة ، بل يدلّ بعض الروايات على أنّ كل نبيّ امر بالدعوة الى ولاية علي عليه السلام ، بل عرضت الولاية على جميع الأشياء فما قبل صلح ، وما لم يقبل فسد ، وحيث انّ المقصود شرح الحديث والامام اكتفى في الاستدلال بما هو صريح القرآن ، فاللائق بالمقام الاقتصار على هذا المقدار/ قوله عليه السلام مافرطنا في الكتاب من شيء ، دليل على انّ الله ـ تعالى ـ بيّن لنبيه جميع الاحكام ولم يترك دينه ناقصاً

فانّه تفريط لا يليق بالله الحكيم ، وفي الآية الشريفة ايضاً دلالة على انّ الاتقان والتفريط مناقضان ، فانّ الكتب بمعنى الاتقان والدين اعظم ما يكتب ، اي يتيقن امره فكيف يفرط فيه ، ففي الآية استدلال على انّ الدّين لا يعقل ان يشتمل على الكتب والاتقان والاحكام ، فليس المراد بالكتاب القرآن ، ولا اللوح ، بل ما بعث به النبي صلى الله عليه وآله له عناوين مختلفة باعتبارات شتّى ، الدين والشرع والاسلام و الايمان وغيرها ، ومن العناوين الكتاب واطلاقه عليه باعتبار الاتقان والاحكام فانّ هذا المعنى هو الجامع بين جميع موارد الاستعمال كالخط الذي تيقن به امر المعاني والتقدير الذي هو عين الاتقان في التكوين ، والايجاب الّذي هو الاتقان في التشريع ، وليس مطلق الجمع كتبا كما توهم ، وقد فصّلنا القول : فيه في و دابع النبوّة و اطلاق الكتاب على كل من القرآن واللّوح ايضاً باعتبار حفظ الأمور و الاحكام بهما وصونهما عن الضياع ، كما انّ اطلاقه على كل كتاب ايضا بهذا الاعتبار .

وفي تفسير عليّ بن ابراهيم باسناده عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام ، في قوله - تعالى - : ذلك الكتاب لا ريب فيه . قال : الكتاب علي لا شك فيه هدىً للمتقين قال: تبيان لشيعتنا فعلى هذا معنى الآية والله - تعالى - اعلم مافرطنا في امير المؤمنين في جهة من الجهات ، بل بينا امره للناس من كل جهة ، او في موطن او موقف او في القرآن ظاهرا وباطنا او في القرآن ولسان النبيّ واظهاراثاره منه . قال : خالي العلاّمة اعلى الله في الفردوس مقامه في البحار الاستشهاد بالآية على وجهين .

الاول : انّ الامامة اعظم الأشياء فيجب ان يكون مبينا فيه .

الثاني : انه - تعالى - اخبر ببيان كل شيء في القرآن ولا خلاف في انّ غير الامام لايعرف كل شيء من القرآن فلابد من وجود الامام المنصوص وعلى التقديرين من الاستدلال على كون المراد بالكتاب القرآن كما هو الظاهر ، وقيل : هو اللوح انتهى .

وفي هذا البيان مفاسد تظهر بالتأمل فيما حققناه فليس هذا معنى الآية ، ولا المراد بالرواية ، وفيه اخفاء لمحاسن القرآن و الحديث ، لانّ محصله ان الأمامة

مذكورة في القرآن لاحد الوجهين ، واين هذا مما اراده الأمام عليه السلام من انّ تعيّنه من قبيل الدين لعموم الناس واجب على الله ـ تعالى ـ و ان الآية الشريفة تدلعلى ان عدم التنصيص بالإمام لكونه تفريطاً فيما يجب غاية الأهتمام بحفظه و إتقانه مستحيل ، وهوجل ذكره منزّهٌ عنه فما فرط فيه في جهة من الجهات .

وقوله تعالى : من شيء تاكيد لاستغراق النفي فظهر أنّ الآية الشريفة حاملة لدليل عقلي على انّ الله ـ تعالى ـ اوضح للنّاس جميع ما يحتاجون اليه من الأمور الدينية ، و محصله ان عدم الوفاء بحق مالا يتحمل التسامح مما يرجع امره الى الله ـ تعالى ـ و هو المعبر عنه بالكتاب تفريط وهومن الله ـ عزوجل ـ مستحيل ، وقد عرفت ان عدمنصب المرجع في الأحكام تضييع للدين ، وهي معذلك اخبار بعدم وقوع التفريط من الله ـ تعالى ـ فيهذا الامر فهو تنصيص منه ـ عزوجل ـ بنصب الإمام بالبرهان وعدمُ كون خلو القرآن عن بعض الأمور الدينية تفريطا فيه واضحٌ ، وانما التفريط في القرآن يتحقق باختلال بعض ماله دخل فيكونه معجزا للنبوّة وليس خلوّه من بيان بعض الأمور نقصاً فيه بل انما هوتعريض لمالم يذكرفيه للضياع فالأخبار بأنّه جلّ ذكره لم يفرّط في الكتاب في الحقيقة تنبيه على مايستقلّ به العقل ، و ارغام لانف ابليس وحزبه فان التفريط شأن الجاهل فانه امامفرِط او مفرِّط ، فما بنيعلى الأحكام المعبر عنه بالكتاب لم يقع من الله تسامح بالنسبة اليه وألاّ كان تفريطاً وهو مستحيل منه ـ عزوجل ـ ففيقوله : ـ عزوجل ـ ما فرّطنا في الكتاب من شيءتكذيب لمن رماه جلّ و علا بما هوتفريط في الكتاب فنفاه عن ذاته ومنزّه ساحته الرّبوبية عن هذا الأمر القبيح واكده . بقوله : ـ عزّ من قائل ـ من شيء ، فهوتكذيب لمن يزعم انّ امر الامامة يرجع الى اختيار الأمّة فانّه اعظم تفريط في اجل الكتب واعظمها وهو الدين .

روى ابوحمزة عن ابيجعفر عليه السلام قال : لماقضى محمد صلى الله عليه وآله نبوته واستكملت ايّامه اوحى اليه يا محمد صلى الله عليه وآله قدقضت نبوّتك واستكملت ايّامك ، فاجعل العلم الّذي عندك من الأيمان والأسم الأكبر و ميراث العلم و آثار علم النبوّة في العقب من ذريتك

كمالم اقطعها من بيوتات الأنبياء الّذين كانوا بينك وبين ابيك آدم ، وذلك قول : الله ان ّ الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذريّةً بعضها من بعض والله سميع عليم ، وإنّ الله لم يجعل جهلا ولم يكل امره الى احد من خلقه لا الى ملك مقرّب ولا الى نبيّ مرسل ، ولكنه ارسل رسلاً من ملائكته فقال : له كذا و كذا ، يا مرهم بما يحب و ينهاهم مما يكره فقص عليه امر خلقه بعلم فعلم ذلك العلم و علم انبيائه و اصفيائه من الأبناء والأعوان والذّرية الّتي بعضها من بعض ، فذلك قوله : فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة و آتيناهم ملكاً عظيما .

فامّا الكتاب فهو النبوّة ، وامّا الحكمة فهم الحكماء من الأنبيا ، في الصفوة واما الملك العظيم فهم الأئمة الهداة في الصفوة وكل هؤلاء من الذرّية الّتي بعضها من بعض الّتي جعل فيهم البقية وفيهم العاقبة وحفظ الميثاق حتّى ينقضي الدّنيا وللعلماء ولولاة الأمر استنباط العلم والهداية وهذه الرّواية الشريفة صريحة فيما فسرنا به الكتاب .

قوله عليه السلام : وانزل في حجة الوداع هذا بيان انه ـ عزوجل ـ عيّن الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله في القرآن بعنوان انّه اكمال للدين ، فالقرآن دلّ علي ان امر الامامة مما لم يسكت الله ـ تعالى ـ عنه ، بل له تمام العناية به ، اولاً بعنوان عام . فقال : ما فرّطنا في شيء من امر الدين ، وثانياً دلّ على ان تعيين الأمام عليه السلام من حيث انه اكمال للدين واتمام للنعمة صدر من الله ـ تعالى ـ يوم الغدير ، وقوله عليه السلام: فامر الأمامة من تمام الدين توضيح لهذا المعنى وانه ـ عزوجل ـ بعدما بين انه مافرّط في الكتاب دلّ على انّ هذا التفريط و هو ترك التّعرض للأمام ايضاً ما صدر عنه ـ عزوجل ـ بل عيّنه في ذلك اليوم و لم يترك الدّين ناقصاً فهذه الآية الشريفة مشتملة على امرين .

الاول : انّ عدم التنصيص على الأمام كعدم نصب النبّي صلى الله عليه وآله اخلالٌ بالدين وهو مستحيل .

والثانی : انه ـ عزوجل ـ اكمل الدّين من هذه الجهة ففعل مالا يليق به تركه ولم يترك الدين ناقصا .

وبمعنى هذه الآية قوله : ـ عزوجل ـ في سورة الرعد انما انت منذر ولكل قوم هاد ، فانها صريحة في انه عزوجل نصب في كل عصر وزمان علماً للهداية الي ماجاء به النبي صلى الله عليه وآله بيان ذلك ان كل هاد لايجوز ان يكون خبراً بعد خبر ، والا لوجب تقديم كلمة كلّ على الاول ، فان تخصيص الخبر الثانی ، به دليل على عدم عموم الانذار ثم انّ الجمع بين تنكير قوم وبين التعميم بكل الداخلة على قوم لا يلائم الخبريه فانّ اللائق حينئذ انت منذر وهاد للبريّة او للأنام او للعالمين وامثال ذلك فانما عبرّ بهذه العبارة للدّلالة على تعدد الهداة بتعدد الأقوام ، واشتراك الجميع في نصب الخلافة والحجة لهم ، وحيث انّ المنذر من الله ـ تعالى ـ فالهادي ايضا كذلك ، ولا يحتمل ان يكون الهادي هو الله بلاواسطة ، فان الأصل في الأنذار ايضا هو الله ـ تعالى ـ ولا المستقل به النبيّ صلى الله عليه وآله ايضاً ، قال : ـ عز من قائل ـ وما رميت اذ رميت ، انك لا تهدى من احببت ، فالتفكيك انما هو في الواسطة ، فالنبي صلى الله عليه وآله قام به الأنذار ، واما الهداية الى ماجاء به فتقوم في كل زمان بامام ذلك الزمان .

ثم انّ الآيتان باداة الحصر وادخالها على المسند اليه لامحصل لهما ، الا انّ الذي خص الله ـ تعالى ـ به النبى صلى الله عليه وآله انما هو النبوّة المعبرّ عنها بالانذار و اما الهداية الى الدّين فلا فالأساس من النبى صلى الله عليه وآله والحفظ قائم في كل زمان بشخص فان المعنى ليس لك خاصة من الله ـ تعالى ـ إلّا منصب النبوة ، والاخبار فيهذا المعنى من طريق العامة و الخاصة متجاوزة حدّ التواتر ، وصنّف احمد بن محمد بن سعيد كتابا فيهذا المعنى ، الحسكانى في شواهد التنزيل ، والمرزبانى في ما نزل من القرآن في امير المؤمنين عليه السلام .

قال : ابو بريرة دعالنا رسول الله بالطّهور وعنده على بن ابيطالب عليه السلام فاخذ بيد عليّ بعدما تطهر فالصقها بصدره ، ثم قال : انما انت منذر ثم ردّها الى صدر على

عليه السلام ثم قال : ولكل قوم هاد ، ثم قال : انت منار الانام وراية الهدى وأمين القرآن وأشهد على ذلك انك كذلك .

الحافظ ابو نعيم بثلاثة طرق عن حذيفة بن اليمان ، قال: النبي صلى الله عليه وآله ان تستخلفوا عليا وما اريكم فاعلين تجدوه هادياً يحملكم على المحجة البيضاء ، وعنه فيما نزل في امير المؤمنين بالأسناد ، عن عطاء بن السائب ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس و اللفظ لابى نعيم . قال: رسول الله انا المنذر والهادي علي ، يا علي بك يهتدى المهتدون رواه العلكي المفسر .

الثعلبى في الكشف عطاء بن السائب ، عن ابن جبير ، عن ابن عبّاس ، قال لما نزلت هذه الاية وضع رسول الله يده على صدره . وقال : انا المنذر و اومى بيده الى منكب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام فقال : انت الهادي يا علي بك يهتدى المهتدون بعدي ، و رويت بعدّة طرق عن ابن عباس ، وغيره .

و روي ابوهريرة عن النبى صلى الله عليه و آله قال : انا المنذر و انت الهادي لكل قوم .

سعيد بن المسيب عن ابى هريرة ، قال : سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذه الأية فقال : هادي هذه الأمة علي بن ابى طالب عليه السلام .

الثعلبى عن السدي عن عبد خير عن علي بن ابى طالب عليه السلام قال : المنذر رسول الله صلى الله عليه وآله والهادي رجل من بني هاشم يعنى نفسه .

الحافظ ابو نعيم بالأسناد عن عبد خير عن أبن عباس ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا المنذر و الهادي رجل من بني هاشم ، وفي الحساب انما انت منذ روزنه خاتم الانبيا الحجج محمد المصطفى عدد حروف كل منهما الف وخمسماة وثلثة وثلثون ، ولكل قوم هاد وزنه علي وولده بعده وعدد كل واحد منها مائتان واثنان واربعون .

ابومعاوية الضرير عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس ، في قوله : ـ تعالى ـ وممن خلقنا امّة يعني علي بن ابيطالب عليه السلام يهدون بالحق يعني يدعوا بعدك ، يا محمد الى

الحق وبه يعدلون في الخلافة بعدك انتهى .

وهذه الرواية من طرق المخالفين صريحة في ان الآية الشريفة تدل على غصب الخلافة بعد النبي عمن جعله الله - تعالى - حجة على العباد ، والمراد به امير المؤمنين عليه السلام وسائر الائمة عليهم السلام و تخصيص علي بالذكر انما لتعينه من بين الصحابة و هذا لاينافي التعميم الى الائمة من ولده ، كما في قوله : - عزوجل - ولكل قوم هاد فليست الامة فيهذه الآية من قبيل الامة ، في قوله : - تعالى - كان ابراهيم امة قانتا ولهذا قال : يهدون بصيغة الجمع ، ومن توهم ذلك اغتر باختصاص امير المؤمنين بالذكر في بعض الروايات ، ولم يتأمل في ساير الروايات المعممة الموضحة والعدول به الى غيره عبارة عن ازالته من مقامه ، ففي تفسير العياشي وممن خلقنا الآية باسناده عن ابيجعفر عليه السلام قال : هم الائمة ، وفي اخرى نحن هم وفي اخرى هذه الآية لآل محمد و اتباعهم ، وفيه عن امير المؤمنين عليه السلام فيهذه الآية يعني امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فالمعنى ان الذي يهدي الى الحق الأئمة و اتباعهم ، واما الذي يعدل الى غير هم فهم ساير الامة .

وروى ابن جريح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال : هي لأمتي بالحق ياخذون وبالحق يعطون ، وقداعطي القوم بين ايديكم مثلها ، ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ، وقال : ربيع ابن انس قرء النبي هذه الآية فقال : ان من امتي قوماً على الحق حتى ينزل عيسى عليه السلام ابن مريم ، وروي العياشي باسناده عن امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال : و الذي نفسي بيده ليفترقن هذه الامة على ثلث و سبعين فرقة كلها في النار الافرقة ، و ممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون فهذه التي تنجوا .

وعن ابيجعفر وابيعبدالله انهما قالا : نحن هم ، اما رواية ابن جريح ، فمحصلها ان هذه الاية في امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم من قبيل الآية الاخرى فى امة موسى عليه السلام فكما ان هرون كان من قوم موسى يهدي بالحق وعدلوا به الى غيره؛اي السامري فعبدوا العجل ، فكذا فى امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذي هو بمنزلة هرون من موسى يهدي بالحق

وعدلوا به الى السّامري وعبدوا العجل حذو النعل بالنعل .

واما الروايات الاُخر فمعنا هما ان الفرقة الناجية هم المراد بقوله : وممن خلقنا امة يهدون بالحق ، وهم الائمة عليهم السلام ومن تبعهم ، وهم الذين يعدلون بهم الى غيرهم .

وفي الكافي باسناده عن عبد الله ابن سنان قال : سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله -عزوجل- : وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ، قال : هم الائمة عليهم السلام و في المناقب مثله ، وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابي جعفر عليه السلام مثله ، وفي الكنز روى الجمهور عن ابي نعيم ، وابن مردويه باسنادهما عن ذاذان عن علي (ع) قال : تفترق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة اثنتان و سبعون في النار و واحدة في الجنة وهم الذين قال الله عزوجل : وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ، وهم انا وشيعتي .

واماما في تفسير العياشي عن عبد الله ابن سنان عن ابيعبد الله عليه السلام في قول الله تعالى : ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال : قوم موسى هم اهل الاسلام فالمعنى انّ اهل الاسلام قوم من موسى من هذه الجهة ، وهذه مبالغة وتجوّز في النسبة فكأنك تقول : ان هرون هو علي عليه السلام والمعنى ان امير المؤمنين هو هرون فيما نزل به ، وقال عز من قائل : فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ففي الكنز باسناده عن ابي الحسن موسى بن جعفر (ع) انه سئل اباه عنها ، قال : قال : رسول الله صلى الله عليه وآله ايها الناس اتبعوا هدى الله تهتدوا و ترشدوا و هو هدى عليّ بن ابيطالب (ع) فمن اتبع هداه في حيوتي وبعد موتي فقد اتبع هداى ، ومن اتبع هداى فقد اتبع هدى الله ، ومن اتبع هدى الله فلا يضلّ ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى ، الى قوله تعالى : وكذلك نجزى من اسرف في عداوة آل محمد ولم يؤمن بايات ربّه ولعذاب الآخرة اشدّ وا بقى ، ثم قال الله عزوجل : افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم انّ في ذلك لآيات لاولي النهى .

وهم الائمة من آل محمد صلى الله عليه وآله وما كان في القرآن مثلها يعني انهم الهداية والهدي والهادون في القرآن والسبيل والصراط السوّي .

ففي المحاسن في قول الله عزوجل: ولتكبروا الله على ماهديكم قال: التكبير التعظيم والهداية الولاية، فالمعنى انّ ولاية الائمة والتمسّك بهم هو الاهتداء فانهم الهداة من قبل الله ـ تعالى ـ وفي التهذيب باسناده عن البزنطي فيما كتب الرضا(ع) قال الله عزّوجل: فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهوائهم (اهواءهم) ومن اضل ممن اتّبع هواه بغير هدى من الله يعني من اتخذ دينه برأيه بغير امام من الائمة الهدى.

وفي الكافي عن عدّة مثله وفي تفسير علي بن ابراهم والذين جاهد وافينا لنهدينهم سبلنا، في رواية ابي الجارود عن ابي جعفر (ع) قال: هذه الاية لآل محمّد و اشياعهم وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابيعبد الله(ع) في قول الله تعالى: انّ هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم قال يهدي الى الامام.

العيّاشي عن ابيجعفر عليه السلام برواية فضيل قال: يهدي الى الولاية و عن ابي اسحق يهدي الى الامام، و الظاهر و الله اعلم ان القرآن يهدي الى هداية هي اقوم فانه يهدي الى الامام الذي به يهتدي الناس، فالاصل في الهداية هو الخليفة من الرسول و من قام مقامه والقران انما يهدي النّاس الى هدايتهم وكون الامام اقوم في الهداية لاينا في كون القرآن اكبر الثقلين، وفي تفسير علي بن ابراهيم في رواية ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام في قوله ـ تعالى ـ: افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لايهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون، فاما من يهدي الى الحق فهو محمد صلى الله عليه وآله و آل محمّد عليهم السلام من بعده، و اما من لايهدي الا ان يهدى، فهو من خلّف من قريش وغيرهم فالمعنى ان الذي نسبه الله للهداية احق ان يتبع ممن لا يهتدي الاّ بهداه فما لكم كيف تحكمون بوجوب اتباع من يجب الاهتداء بهداية غيره، و عدم جواز اتباع من هو منصوب للهداية فانّ الله عزوجل لم يفرّط في الدين، بل نصب للنّاس علماً يهتدون به و قال: لرسوله انما انت منذر و لكل قوم هادي و هذا هو الذي يهدي الى الحق كالرسول صلى الله عليه وآله.

فقوله عزوجل: افمن يهدي بصيغة المضارع مفاده كون الهداية و صفاً قائماً به لامجرد فعل يصدر عنه في زمان فانه يدلّ على الاستمرار، فالمعنى افمن وصفه وشأنه

و عنوانه انّه يهدي لكونه منصوباً لذلك من الله ـ تعالى ـ : احقّ ان يتبّع ممن ليس كذلك ، ولا يهتدى الا بهداية هذا الهادي .

فافادت الاية ان الناس على قسمين فمنهم من هو هادالى الحق بجعله ـ تعالى ـ ومنهم من هو فاقد لهذا المنصب .

و الاول : هو المقتدى و المتبّع و الخليفة .

والثاني : عبارة عن الرّعية و بعد هذا لا مجال لترك من اوجب الله ـ تعالى ـ الاقتداء به و اتباعه و تقديم من يجب عليه الانقياد ، و التمسك به عليه و يظهر من الاية الشريفة وقوع غصب الخلافة و التعجب منه ، فان مرجعه الى تأخير خليفة الله ـ تعالى ـ عن رعيته و نقض ما ابرمه الله ـ تعالى ـ و بينه في كتابه فقال عزّ من قائل : فما لكم كيف تحكمون .

قال : خالي العلاّمة اعلى الله مقامه في البحار هذه الآية من اعظم الأدلة على امامة ائمتنا عليهم السلام ، لمن كان له قلب اوالقي السمع و هو شهيد ، للاتفاق على فضلهم و كونهم في كل زمان من اعلم زمانهم لاسيما اميرالمؤمنين عليه السلام فانّ اعلميته اشهر من ان ينكر انتهى .

فهو بما خصه الله ـ تعالى ـ من التوفيق للاهتدا إلى ما تدل عليه الآيات ظهر له المعنى ، و لكن في بيانه قصور ، فانّ الآية الشريفة ليس مفادها تقديم الأعلم بل مفادها ان الله ـ عزوجل ـ جعل للناس أماماً و هادياً في كلّ قرن و زمان ، و كونه احق بالاتباع من ابده البديهيّات ، فهو توبيخ للغاصبين و اعوانهم المتمردين .

و في تفسيرالعياشي عن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال : جعفر عليه السلام انامن الذين قال : الله في كتابه اولئك الذين هديهم الله فبهديهم اقتده ، و المعنى أن الأمام هداه الله ـ تعالى ـ و جعله هادياً لغيره فعلى من سواه ان يقتدى بهداه و مفادها مفاد قوله عزّ من قائل : ولكل قوم هاد ، فانه لا يكون كذلك الا بعد كونه مهديا لله ـ عزوجل ـ .

و في الكافي باسناده عن ابيعبد الله عليه السلام في قول : الله ـ عزوجل ـ الحمد لله

الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله قال : اذا كان يوم القيمة دعي بالنبيّ ﷺ و بامير المؤمنين و الائمة من ولده فينصبون للنّاس فاذا راتهم شيعتهم قالوا : الحمدلله الذي هدانا لهذا و ما كنّا لنتهدي لولا ان هدانا الله يعنى الى ولايتهم ، والمعنى انّ القران هدى الى هداية الأمام التي هي اقوم واهتدينا الى ولايتهم والتمسّك بهم بالقران ،ثم اهتدينا بهم الى جميع مانحتاج اليه ،وفي المناقب باسناده عن الصادق عليه السلام وممن هدينا و اجتبينا نحن عنينا بها ، و عن زيد بن على عليه السلام في قوله ـ تعالى ـ : ثم اهتدى الينا اهل البيت .

و عن زين العابدين في قوله ـ تعالى ـ والّذين جاهد و افينا لنهدينهم سبلنا نحن هم و عنه في ـ قوله ـ : افمن يهدي الى الحقّ الاية قال : نزلت فينا ، و عن عليّ بن عبدالله قال : سئل ابا عبد الله رجل عن قوله : فمن اتبع هداي فلايضلّ و لا يشقى قال : من قال : بالائمة و اتبع امرهم و لم يخرج عن طاعتهم .

اقول : هذه الاية في طه هكذاقال : اهبط منها جميعا فامايا تينكم منّي هدىً فمن اتبع هداي ، فالمعنى انه ياتيكم منّي هدى ففي هذا الحال من اتبّعه فلايضلّ و لا يشقى ، و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيمة اعمى قال : رب لم حشرتني اعمى و قد كنت بصيراً قال :كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ، فايتان الهدى من الله بنصب الهادي ، و اتباع الهدى عين اتباع الهادي المذكور في قوله ـ تعالى ـ : افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ، و في اخبار كثيرة تفسير قوله ـ تعالى ـ : ومن اهتدى بقوله : الى و لايتنا ، و تفسير قوله : ـ تعالى ـ وممن هدينا واجتبينا بالائمة فمحصل الآيات انّه ـ عزوجل ـ اخبر بانه ما فرّط في الدّين ، بل اكمله من جميع الجهات ، و حيث انّ من اعظم العناية نصب حامل له كالرسول ﷺ قال : بعد ما نصب عليا يوم الغدير ، اليوم اكملت لكم دينكم ، فهو العمدة فى انه لم يفرّط في الدّين ، فان نصب حافظ له تضييع و نقض للغرض ، ثمّ انه ـ عزوجل ـ صرّح بان هذه النعمة مستمرة الى يوم القيمة ، بقوله عزمن قائل : انما انت منذر فانّ ترك نصبه في زمانٍ اماتة للدّين ، و هو اقبح من عدم التشريع

من اوّل الامر : ثم صرّح - تعالى - بان من عبادي من جعلته هادياً في كل عصر ، و لكن الاشقياء من الأمة يعدلون عنه الى غيره فامر باتبّاعه حيث ان هداه هدى الله و حذرعن اتباع الغاصب للخلافة قال : ومن اعرض عن ذكري الاية ، ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ، فجعل عدم اتباع هدى الله عين اتباع الهوى ، فقال : و من اضلّ من هذا الضال ، و قال عزمن قائل : افمن يهدي الى الحق ؛ اى من نصبه الله للهداية و جعله خليفة في ارضه و حجّته على عباده و مناراً في بلاده احقّ ان يتبّع ام الغاصب للخلافة الفاقد للأستقلال بالهداية و كونه ممن لا يهتدى الا ان يهديه من جعله الله هادياً، وقال : - عزمن قائل - ان هذاالقرآن حجة على الخلق في تعيين الخليفة ، فقال : انه يهدي للّتي هي اقوم وسيظهرهذا المعنى و صراحة بعض الآيات في انّ الامامة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام ومن شدة عنايته - تعالى - بهذا الأمر جعله اوّل حكم بعد الامر بهبوط آدم و حواء فقال : و اما ياتينـّكم مني هديً .

و في تفسير فرات عن الثمالي قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : دعا رسول الله صلى الله عليه وآله بطهورفلما فرغ اخذبيد علي بن ابيطالب عليه السلام والزمها بيده ، ثم قال : انما انت منذر ، ثم ضم يد علي بن ابيطالب عليه السلام الى صدره ، و قال : و لكل قوم هاد ، ثم قال : يا علي انت اصل الدين و منار الأيمان ، و غاية الهدى و قائد الغرالمحجلين اشهد لك بذلك ، و فيه عن ابيجعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : انا المنذر وانت يا علي الهادي الى امري ، و فيه ايضا عن ابن مسعود ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لما اسري الى السماء لم يكن بيني و بين ربي ملك مقرّب و لانبي ، مرسل ما سئلت ربي حاجةً الاّ اعطاني خيراً منها فوقع في مسامعي انما انت منذر و لكل قوم هاد فقلت الهي انا المنذرفمن الهادي ، فقال الله - تعالى - يا محمد صلى الله عليه وآله ذاك علي بن ابيطالب عليه السلام غاية المهتدين و امام المتقين و قائد الغرّ المحجلّين من امتك برحمتك الى الجنة ، و في بصائر الدرجات عن عبدالله ابن عطا، قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: فيهذه الاية انما انت منذر ولكل قوم هادقال رسول الله صلى الله عليه وآله انا المنذروبعلي عليه السلام يهتدي المهتدون .

و في تفسير الفرات ، و المناقب ، هذه الرواية باسنادهما وفي البصائر قال : نجم سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : انما انت منذر و لكل قوم هاد المنذر رسول الله والهادي علي عليه السلام ، وفيه عن جابر عن ابيجعفر في قول الله عزوجل انما انت منذر و لكل قوم هاد ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : انا المنذر و علي الهادي ، ورويت في عدة كتب بطرق مختلفة ، و في تفسير علي بن ابراهيم ، باسناده عن ابي بصير عن ابيعبدالله عليه السلام في قوله ـتعالىـ: ذلك الكتاب، قال : الكتاب لاشك فيه للمتقين، قال : تبيانٌ لشيعتنا .

و في تفسير العيّاشي عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليهم السلام ، قال : قال امير ـ المؤمنين عليه السلام : فينا نزلت هذه الايه انما انت منذر و لكل قوم هاد ، فقال : رسول ـ الله صلى الله عليه وآله انا المنذر و انت الهادي يا علي ، و عن عبدالرحيم القصير ، قال : كنت يوماً من الايام عند ابيجعفر عليه السلام فقال : يا عبدالرحيم ، قلت : لبيك ، قال : قول الله عزوجل : انما انت منذر و لكل قوم هاد ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وآله : انا المنذر و علي الهادي ، ومن الهادي اليوم فسكت طويلاً ،ثم رفعت رأسي فقلت جعلت فداك هي فيكم يوارثونها رجل فرجل حتى انتهت اليك فانت جعلت فداك الهادي ، قال : صدقت يا عبدالرحيم انّ القران حيٌّ لايموت و الآية حيٌّ لا يموت فلولا كانت الاية اذانزلت في اقوام ما توا فماتت ، و لكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين ، و قال عبدالرحيم : قال ابوعبدالله : عليه السلام ان القران حيٌّ لم يمت وانه يجري كما يجري الليل و النهار و كما يجري الشمس و القمر و يجري علي آخرنا كما يجرى على اولنا .

و في تفسير العيّاشي عن ابيجعفر عليه السلام فى قول الله تبارك ـ و تعالى ـ انما انت منذر ولكل امام هاد، فقال: رسول الله انا المنذر وعلى الهادي كل امام هاد للقرن الّذي هو فيه ، و هذه الرواية مفادها مضمون الآية فانّ التنكير في القوم و الهادي و التعميم بكلمة كل يفيدان ان لله ـ تعالى ـ في كل زمان اماماً يهدي اهل ذلك الزمان الى ما جاء رسول الله كما ان رواية عبدالرحيم تفيد ما افاده .

قوله ـ تعالي ـ عزّ من قائل : ما فرطنا في الكتاب من شيءٍ فان الدّين والقران

مع عدم من يهدي اليهما كالميت في عدم الانتفاع فعدم نصب الحجة و الهادي الى الطريق ، كعدم نصب الطريق و عدم تشريع الدّين و ترك بعث الرسول فترك الدين والقرآن سدى اماتته لهما ، فمن هذه الرواية يظهر ان هذه الآية تفيد ان الله ـ تعالى ـ اكمل الدين و لم يفرط فيه .

و فيه باسناده عن ابيجعفر عليه السلام في قوله ـ تعالى ـ انما انت منذر ولكل قوم هاد ، فقال : رسول المنذر و في كل زمان امام منّا يهديهم الى ما جاء به نبيّ الله و الهداة من بعده علي و الا و صياء من بعده واحد بعد واحد أما والله ما ذهبت منّا و لا زالت فينا الى الساعة رسول الله المنذر و بعلي يهتدي المهتدون ، وهذه الرّواية جامعة بين ارادة علي من الهادي و تتميمه الى جميع الائمة الى الساعة ، فانّ اول من انطبق عليه هذا العنوان هو امير المؤمنين عليه السلام و هذا هو الوجه في كونه هو الهادي .

وفي بصائر الدرجات باسناده عن أبي بصير عن ابيعبدالله عليه السلام قال : قلت له : انما انت منذر ولكل قوم هاد ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وآله انا المنذر وعلي الهادي ، يا ابا محمد فهل منا هاد اليوم قلت : بلى جعلت فداك ما زال فيكم هاد ، من بعد هاد حتى دفعت فقال : رحمك الله يا ابا محمد ولو كانت آية اذا نزلت على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية مات الكتاب ، ولكنه حيّ يجري فيمن بقي كما يجري فيمن مضى .

وفيه باسناده عن ابيجعفر عليه السلام في قول : الله تبارك ـ وتعالى ـ وممن خلقنا امة يهدون بالحقّ وبه يعدلون قال : هم الائمة .

وفي اكمال الدّين باسناده عن بريد العجلي قال : قلت : لابي جعفر عليه السلام إنما انت منذرولكل قوم هاد ، قال : المنذر رسول الله صلى الله عليه وآله وفي كل زمان امام منّا يهديهم الى ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله .

وفي الأمالي الطّالقاني عن الجلودي عن المغيرة بن محمد عن ابراهيم بن محمد عن قيس بن ربيع ومنصور بن ابي الأسود عن الأعمش عن منهال عن عباد بن عبدالله قال: قال : علي عليه السلام ما نزلت من القرآن آية إلاّ وقد علمت اين نزلت ، وفيمن نزلت

وفي أيّ شيء نزلت ، وفي سهل نزلت ام في جبل ، قيل: فما نزل فيك فقال : لولا انكم سألتموني ما اخبرتكم نزلت فيّ الآية انما انت منذرولكل قوم هاد فرسول الله المنذر وانا الهادي الى ما جاء به ، وفي كتاب سعد السعود انه روى الشيخ محمد بن العباس ابن مروان في تفسيره ، كون الهادي عليا في قوله ـ تعالى ـ : ولكل هاد بخمسين طريقاً ونحن نذكر منها واحداً رواه عن عليّ ابن احمد عن حسن ابن عبد الواحد عن حسن ابن حسين عن محمد بن بكر ويحيى بن مسادر عن أبي الجارود عن أبي داود السبعي عن الاسلمي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما انت منذرولكل قوم هاد ، وقال: فوضع يده على منكب عليّ عليه السلام فقال : هذا من بعدي ، وروى الطبرسي نزوله في علي عليه السلام عن ابن عباس وقتادة والزجاج وابن زيد وروي عن ابي القاسم الحسكاني مثل ما مرّ برواية ابن شهر آشوب ، وقال : الرازي في تفسيره ذكروا هنا أقوالا : الى ان قال : المنذر النبيّ والهادي عليّ عليه السلام قال : ابن عبّاس وضع رسول الله يده على صدره فقال : انا المنذر واومى الى منكب عليّ عليه السلام وقال : انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي فالمستفاد من هذه الآية الشريفة امور :

منها انّ الّذي اختص به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما هو النبوّة ، واما الهداية فهي جارية إلى يوم البعث بلا فرق فيها بين زمان حيوته وبين زمان مماته .

ومنها انّ الهداية كالانذار منصب الهي تعلقت عناية الرحمن بان يقوم بها شخص في كل زمان .

ومنها انّ ذلك الشخص كالرسول شخص واحد في كل عصر وزمان .

ومنها استمرارهذه النعمة الى يوم القيمة ، ومثل هذه الآية قوله ـ تعالى ـ : في سورة القصص ، ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون ، وقبلها فان لم يستجيبوا فاعلم انما يتبعون اهوائهم ومن اضل ممن اتّبع هواه ، والمراد بالقول : الكلام المبين للدين اصولاً وفروعاً فالمعنى والله ـ تعالى ـ هوالعالم انّ القول : المنزل عليك لم نقطعه بامامتك وعدم نصب من يقوم مقامك ، بل ما انزلناه اليك وصلناه لهم باقوال : الخلفاء الباقين الى قيام الساعة وهذا الوصل كالاصل للتذكر قال ـ عز من قائل ـ :

ولقد يسرّنا القرآن للذكر فهل من مدكر ، وقال ـ عز من قائل ـ : انا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً ، والاخبار فيهذا المعنى عن اهل الذكر متظافرة ، ففي تفسير علي بن ابراهيم باسناده عن يونس بن يعقوب عن ابيعبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل : ولقد وصلنا لهم القول : لعلهم يتذكرون قال : امام بعد امام ، وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله ـ تعالى ـ : ولقدوصلنا لهم القول : لعلهم يتذكرون قال : امام بعدامام ، وفي الكافي باسناده عنعبدالله الجندب قال : سئلت اباعبدالله عليه السلام عن قول الله ـ عزوجل ـ : ولقد وصلّنالهم القول : لعلهم يتذكرون ، قال : امام الى امام وعن ابى الحسن الثالث عن ابائه عن الصادق عليهم السلام ، فيهذه الاية ، قال : امام بعد امام وللمفسّرين بالرأيكلمات سخيفة ، وبهذاالمضمون قوله ـ عزوجل ـ : افنضرب عنكم الذكرصفحا .

ففي تفسيرعليبن ابراهيم ؛ اي ندعكم مهملينلانحتجعليكم برسول اوامام فان مفادها مفاد قوله ـ تعالى : ما فرطنا في الكتاب من شئي .

وقوله عزّ من قائل : وان من امة الاخلافيهانذير، ايضاً يفيد مفاد قوله ـ تعالى ـ ولكل قوم هاد ، ففيتفسيرعلي بن ابراهيم قال : لكل زمان امام فانالهادي الى الدين ايضا منذر بواسطته فيختص النبيّ بالانذارتاسيساً لاان الهادي بعده ليس منذرا ،كيف وهويدعوا الى ما دعى بهالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فكون الهادي مغايراً للمنذر لاينا في كونه هو لأختلاف الاعتبارفالنبيّ منذروهاد ، بل انذاره عين الهداية ، والامام هاد ومنذر، بل هدايته عين الانذارلكن الاختلاف في الحيثيّة .

وفي علل الشرايع باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام ان جبرئيل نزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم يخبره عن ربه ـ عزوجل ـ فقال : يا محمد صلى الله عليه وآله لم اترك الارض الا و فيها عالم يعرف طاعتي وهداي ويكون نجاة فيمابين قبض النبيّ الىخروج بنّي آخر، ولم اترك ابليس يضلّ النّاس ، وليس فيالارض حجّة وداع الىّ وهاد الى سبيلي وعارف بامري ، واني قد قضيت لكل قوم هاديا اهدي به السعداء و يكون حجة على الاشقيا ، فبهذه يعرف معنى قوله ـ عزوجل ـ : ولكل قوم هاد .

واما الاخبار الدالة على عدم خلو الأرض من امام حيّ فقد تجاوزت حد التواتر ولكننا نقتصر على ما يتضح به معنى الآية الشريفة ، وقد وقع الخلط بين ما يدل على انّ في كل عصر اماماً امّا ظاهر مشهور، واما خائف مغمور، وبين ما يدلّ على أنّ في كل عصر عالماً ظاهراً ينتفع الناس بعلمه .

ففي العلل باسناده ، عن يعقوب السراج ، قال : قلت لا بيعبدالله عليه السلام يبقى الأرض بلا عالم حيّ ظاهر يفزع اليه النّاس في حلالهم و حرامهم ، فقال : لي أذاً لا يعبدالله يا ابا يوسف ، ومن هذا القبيل مادلّ على أنّ رأس كلّ مائة من يجدّد الدين بعد اندراس ، وهذا العالم ايضاً اماظاهر مشهور اوخائف مغمور كأمامه، والى هذا ينظر ما دلّ على انه لابد من عالم يعلم الزيادة والنقصان ففي العلل باسناده عن ابيعبدالله عليه السلام قال : ان الله ـ عزوجل ـ لم يدع الأرض الاوفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان في الارض ، واذا زاد المؤمنون شيئاً ردّهم واذا نقصوا اكمله لهم فقال : خذوه كاملاً و لولاذلك لالتبس على المؤمنين امورهم ، ولم يفرّقوا بين الحق والباطل ، وبهذاالمعنى اخبار يقرب حدّ التواتر، نعم في بعضها لاتبقى الاّ ومنا فيها من يعرف ، وهذا موهم ان المراد به الأمام خاصة ، و لكن ردّ الناس الى الحق و بيان الزيادة و النقيصة على الظهور .

فاما الزيادة من الرّاوي لزعمه انّ هذا هو المراد فنقل بالمعنى بزعمه ، واما ان المراد اعم فانّ من يقوم مقام النبيّ صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام فهو منهم قال : النبي صلى الله عليه وآله السلمان منّا اهل البيت .

وفي قرب الأسناد عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ، ان النبي صلى الله عليه وآله قال : في خلف من امتي عدل من اهل بيتي ينفى عن هذا الدين تحريف الغالين ، و انتحال المبطلين ، وتاويل الجهال ، وان أئمتكم وفدكم الى الله فانظروا من توفدون في دينكم وصلوتكم ، فمثل هذه الرّواية ناظر الى وجوب وجود الأمام في كل عصر، وما فيها من الاثار ثابتة له بحسب الأقتضاء ، وان منع عن ظهوره مانع ، وهذا لاينافي في تعلق العناية بجعل عالم ظاهراً ايضاً في كل عصر كما هو مفاد طائفة اخرى من الأخبار ، وفي القصص

مسنداً عن ابيعبدالله عليه السلام قال : عاش نوح بعد النزول من السفينة خمسماة سنة ، ثمّ اتاه جبرئيل ، فقال : يا نوح انه قد انقضت نبوتك واستكملت ايامك ، فيقول : الله ـ تعالى ـ ادفع ميراث العلم و آثار علم النبـوّة التي معك الى ابنك سام فانى لا اترك الارض الا وفيها عالم يعرف به طاعتى، ويكون نجاة فيمابين قبض النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وبعث النبيّ الآخرو لم اكن اترك الناس بغيرججة وراع الي سبيلي و عارف بامري فاني قد قضيت ان اجعل لكلّ قوم هاد اهدي به السعداء ، ويكون حجة على الاشقيآء ، قال : فدفع نوح جميع ذلك الى ابنه سام ، واما حام ، ويافث فلم يكن عندهما علم ينتفعان به قال : وبشرهم بهود وامرهم باتباعه وامرهم ان يفتحوا الوصية كل عام فينظروافيها فيكون عيداً لهم كما امرهم آدم عليه السلام ، و هذه الرّواية ايضاً كاشفة عن معنى الآية الشريفة ، فالمراد من قوله ـ عزوجل ـ : ولكل قوم هاد ، انه لايمضي هاد الا ويخلفه آخر فلايخلواقوم عن الهادي .

و في اكمال الدّين باسناده عن ابيعبدالله الصادق عليه السلام قال : قال : رسول الله صلى الله عليه وآله انا سيّد النبيّين و وصّي سيّد الوصيين و اوصيائه سادة الاوصياء انّ آدم سئل الله ـ عزوجل ـ ان يجعل له وصياً صالحاًفاوحى الله ـ عزوجل ـ اليه انّي اكرمت الأنبياء بالنبوّة ثم اخترت خلقي وجعلت خيارهم الاوصياء ، فقال : آدم يارب اجعل وصيي خيرالأوصياء ، ثم اوحى الله اليه ، يا آدم اوص الى شيث و هوهبة الله بن آدم و أوصى شيث الى ابنه شبان ، وهوابن نزلة الحوراء الّتي انزلها الله ـ تعالى ـ الى آدم من الجنة فزّوجها ابنه شيثاً و اوصى شبان الى محلث ، و اوصى محلث الى محوق ، و اوصى محوق الى عميشا ، واوصى عميشا الى اخنوخ وهوادريس النبيّ ، واوصى ادريس الى ناخور، ودفعتها ناخور الى نوح النبي عليه السلام .

و اوصى نوح الى سام ، و اوصى سام الى عثار، و اوصى عثار الى برعيشاشا ، و اوصى برعيشاشا الى يافث ، و اوصى يافث الى بره ، و اوصى بره الى حفيه ، و اوصى حفيه الى عمران ، و دفعتها عمران الى ابراهيم الخليل عليه السلام ، و اوصى ابراهيم الى

اسمعيل ، واوصى اسمعيل الى اسحق ، و اوصى اسحق الى يعقوب ، و اوصى يعقوب الى يوسف ، و اوصى يوسف الى شيريا ، و اوصى شيريا الى شعيب ، و اوصى شعيب الى موسى بن عمران ، و اوصى موسى بن عمران الى يوشع بن نون ، و اوصي يوشع بن نون الى داود ، واوصى داود الى سليمان ، و اوصى سليمان الى آصف بن برخيا واوصى آصف بن برخيا الى زكريا ، ودفعها زكريا الى عيسي عليه السلام بن مريم ، واوصى عيسى الى شمعون بن حمون الصفا ، و اوصى شمعون الى يحيى بن زكريا ، و اوصى يحيى بن زكريا الى منذر ، و اوصي منذر الى سليمه ، و اوصى سليمه الى برده .

ثم قال : رسول الله صلى الله عليه وآله ، و دفعها برده الي و انا ادفعها اليك يا علي ، و انت تدفعها الى وصيك ويدفعها وصيك الى اوصيائك من ولدك واحداً بعد واحد حتى يدفع الى خير اهل الأرض بعدك ولتكفرن بك الأمة ولتختلفن عليك اختلافا شديداً ، الثابت عليك كالمقيم معي والشاذ عنك في النار و النار مثوى للكافرين ، و انما ذكرت هذه الرواية لايجازها و التفصيل في اخبار اخر لاتسع الرسالة لها .

و من قبيل هذه الآيات آية النور، بل هي اصرح في ان لله ـ تعالى ـ في الارض خليفة ، بل هي متعرضة للأشارة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه الاثنى عشر ، بل الزهراء و قد صنفت في هذا المعنى رسالة وهي المعروفة بالنورية ومن اراد التفصيل فليراجعها.

و في قوله : في حجة الوداع و هي آخر عمره صلى الله عليه وآله وسلم اشارة الى الخصوصيات الموضحة لهذا المعنى ، من كون هذا الأكمال في حجة الوداع وكونها آخر عمره ، وان نصب الخليفة و تعيين المرجع للأمة يتعين حين انقضاء عمره وانصرام ايامه و قرب اجله ، بيان ذلك انه تواترت الاخبار من طرق اهل السنة بحديث الغدير فلا مجال للوسوسة فيه من حيث السند .

و اما امر الدلالة فاوضح و الحق نثبت اولاً صدور الكلام من النبي صلى الله عليه وآله في ذلك اليوم ، ثم نبين دلالته على الخلافة بلافصل ، ثم نبين نزول الآيات فيهذا الباب بعون الله ـ تعالى ـ .

روى الحافظ عماد الدين اسمعيل بن عمر الدمشقي الشهير بابن كثير في تاريخه في بيان طرق حديث غدير، عن معمر، عن علي بن زيد عن جذعان، عن عدي بن ثابت، عن البراء بن عازب، قال: نزلنا مع رسول الله ﷺ عند غدير خم فبعث منادياً ينادي فلما اجتمعنا، قال: الست اولى بكم من ابائكم قلنا: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فانّ علياً بعدي مولاه اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه، فقال: عمر بن الخطاب هنيئاً لك يابن ابيطالب اصحبت اليوم ولّي كل مؤمن.

وقال: ابن كثير ايضاً، و روى عبدالرزاق، عن اسرائيل، عن أبي اسحق، عن سعيد بن وهب وعبد خير، قالا: اسمعنا عليا عليه السلام، يقول: برحبة الكوفة، يقول: انشدالله من سمع رسول الله، يقول: من كنت مولاه فعلّي مولاه، فقال: عدة من اصحاب رسول الله ﷺ فشهدوا انّهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول: ذلك.

و في مسند احمد بن حنبل حدثنا عبدالله، حدثني ابي، ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة عن ابى اسحق، قال: سمعت سعيد بن وهب، قال: نشدّ علي النّاس فقام خمسة او ستة من اصحاب رسول الله ﷺ فشهدوا ان رسول الله قال من كنت مولاه فعلّي مولاه.

و عن مناقب علي بن ابيطالب تصنيف احمد بن حنبل، حدّثنا و كيع، قال: حدثنا الأعمش، عن سعد بن عبيدة عن ابن بريده عن ابيه، قال: قال: رسول الله ﷺ من كنت مولاه فعلّي مولاه.

و في مسند احمد، حدثنا عبدالله قال: حدثني ابي قال: حدثنا ابن نمير، ثنا عبدالملك عن ابى عبدالرحيم الكندي، عن ذاذان ابي عمر، قال: سمعت عليّاً في الرحبة وهو ينشد النّاس من شهد رسول الله ﷺ يوم غدير خم، و هو يقول: ما قال: فقام ثلثة عشر رجلاً فشهدوا انهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول: من كنت مولاه فعلّي مولاه.

وفيه ايضاً حدّثنا عبدالله، حدثني ابي، حدثنا ابن نمير، حدثنا عبدالملك يعني

ابن ابى سليمان بن عطية العوفي قال : اتيت زيد بن ارقم فقلت : له ان لي ختناً حدثني عنك بحديث في شأن علي عليه السلام يوم غدير فانا احب ان اسمعه منك ، قال انكم معاشر اهل العراق فيكم ما فيكم ، فقلت : له ليس عليك مني بأس ، فقال : نعم كنا بالجحفة فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله الينا ظهراً ، وهو آخذ بيد علي ، فقال: ايها الناس الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم ، قالوا : بلى قال : فمن كنت مولاه فعلي مولاه ، قال :فقلت: هل قال : رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم و آل من و الاه و عاد من عاداه ، قال : اخبرك ما سمعت .

وايضا في المسند حدثنا عبدالله ، قال : حدثني ابي ، قال : حدثنا محمد بن عبدالله قال: ثنا الربيع يعني ابن ابي صالح الاسلمي ، قال : حدثني زياد بن ابي زياد الاسلمي قال : سمعت علياً ينشد النّاس ، فقال : انشد الله رجلاً مسلما سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : في يوم غدير خم ما قال : فقام اثنا عشر بدرّيا فشهدوا .

وفيه ايضاً حدثنا عبدالله ، حدثني ابي، ثنا يحيى بن آدم ، ثنا حنش بن الحارث بن لقيط النخل الأشجعى ، عن دباح ابن الحارث ، قال : جاْرهط الى علّي بالرحبة فقالوا : السلم عليك يا مولانا ، فقال: كيف اكون مولاكم وانتم قوم عرب قالوا : سمعنا رسول الله يقول : من كنت مولاه فان هذا مولاه ، قال : دباح فلما مضوا تبعتهم فسئلت من هؤلاء ، قالوا : نفر من الأنصار فيهم ابو ايّوب الأنصاري ، وفيه ايضا ، حدثنا عبدالله حدثني ابي ، حدثنا اسود بن عامر، ثنا ابو اسرائيل عن الحكم ، عن ابى سليمان ، عن زيد بن ارقم ، قال : استشهد عليّ النّاس فقال : انشد الله رجلاً سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فعلّي مولاه اللّهم وآل من والاه وعاد من عاداه ، قال : فقام ستة عشر رجلاً فشهدوا .

وفيه ايضاً حدثنا عبدالله ، حدثني ابى، ثنا حسين بن محمد وابو نعيم قالا : ثنا نظر عن ابى الطفيل : قال : جمع عليّ الناس في الرّحبة ، ثم قال : انشد الله كل امرء مسلم سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم ما سمع لما قام فقام ثلثون من الناس : قال : ابو نعيم فقام ناس كثير فشهدوا حين اخذ بيده تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا :

نعم يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من كنت مولاه فهذا مولاه اللّهم وآل من والاه وعاد من عاداه ، قال : فخرجت وفي نفسي شيء فلقيت زيد بن ارقم فقلت : انّي سمعت عليا عليه السلام يقول : كذا وكذا قال : عما شكر قد سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول : ذالك له .

وفيه ايضاً ، حدثنا عبدالله ، حدثني ابي ، ثنا الفضل بن وكين ، ثنا ابن عيينة عن الحكم وسعيد بن جبير ، عن ابن عباس عن بريدة ، قال : غزوت مع عليّ عليه السلام باليمن فرايت منه جفوة فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكرت عليّاً فتنقصته فرايت وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتغير ، فقال : صلى الله عليه وآله وسلم يابريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قلت : بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه .

وفي مناقبه ، حدثنا الفضل بن وكين ، حدثنا ابن ابى عيينة ، عن الحكم ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس عن بريدة ، قال : غزوت مع عليّ عليه السلام باليمن فرايت منه جفوة فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله ذكرت علياً فتنقصته فرايت رسول الله صلى الله عليه وآله يتغير ، فقال : يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قلت : بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : من كنت مولاه فعليّ مولاه .

وفيه ايضاً ، حدثنا عبدالله ، حدثني ابي ، ثنا عفان ، حدثنا ابوعوانة ، عن المغيرة عن ابي عبيد ، عن ميمون ابى عبد الله ، قال : قال : زيد بن ارقم ، وانا اسمع نزلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بواد ، يقال : له وادى خم فامر بالصلوة فصلاها بهجير : قال فخطبنا وظلل لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بثوب على شجر سمرة من الشمس ، فقال : الستم تعلمون ولستم تشهدون اني اولى بكل مؤمن من نفسه ، قالوا : بلى قال : فمن كنت مولاه فعليّ مولاه اللّهم وآل من والاه وعاد من عاداه .

وفي مناقبه ، حدثنا عفان ، قال : حدثنا حماد ابن سلمة ، قال : حدثنا زيد بن عدي ، عن ثابت ، عن البراء بن عاذب ، قال : كنّا مع رسول الله في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي بالصلوة جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين شجرتين فصلّى الظهر واخذ بيد عليّ عليه السلام فقال : اللهم من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من

عاداه ، وقال : فلقيه عمر ، فقال : هنيئاً لك يابن ابيطالب اصبحت مولى كل مؤمن و مؤمنة .

و في كنز الأعمال من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم و آل من ولاه وعاد من عاداه .

الطبراني عن ابن عمر بن ابي شيبة عن ابي هريرة واثني عشر من الصحابة واحمد في المسند والطبراني في المعجم سعيدبن منصور في السنن عن ابيّ وجمع من الصحابة ابو نعيم في فضائل الصحابة عن سعد الخطيب عن انس .

وفي تاريخ اسمعيل بن عمر المعروف بابن كثير الشافعي ، و رواه ابو يعلي الموصلي عن هدية بن خالد وابراهيم الحجاج الشامي ، وفي مسند ابن حنبل ، حدثنا عبد الله قال : حدثني ابي ، قال : حدثنا على بن حكيم الاودي ، قال : اخبرنا شريك عن ابي اسحق عن سعيدبن وهب وعن زيدبن تبع ، قال : نشد علي النّاس في الرحبة من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : يوم غدير خم ماقال : فقام من قبل سعيد ستة ومن قبل زيد ستة فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : لعليّ عليه السلام يوم غدير خم اليس الله اولى بالمؤمنين ، قالوا : بلى قال : اللّهم من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه .

وفي سنن ابن ماجه حدثنا عليّ بن محمد ثنا ابو معاوية ثنا موسى بن مسلم عن ابن سابط وهو عبد الرحمن عن سعد بن ابي وقاص ، قال : قدم معاوية : في بعض حجّاته فدخل عليه سعد فذكروا عليّاً فنال منه فغضب سعد لقول : هذا الرجل سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : من كنت مولاه فعليّ مولاه وسمعته يقول : انت منّي بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبيّ بعدي وسمعته ، يقول . لاعطين الرّاية اليوم رجلاً يحبّ الله ورسوله ، ورواه هدية بن خالد وهو شيخ البخاري ومسلم وابي داود .

وفي كنز الأعمال مسنداً لبراء بن عازب كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي الصلوة جامعة ، وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحت الشجرة فصلّى الظهر فقال : الستم تعلمون اني وليّ كل مؤمن قالوا بلى فاخذ بيد عليّ ، وقال : من كنت

مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعادمن عاداه فلقيه عمربعد ذلك ، فقال:هنيئاً لك يابن ابيطالب اصبحت وامسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة ذكره ابن شيبة في المصنف وايضاً في كنز الاعمال عن بريدة بن الحصيب ، قال : مررت مع عليّ الى اليمن فرأيت منه جفوةً فلما قدمت الى رسول الله صلى الله عليه وآله ذكرت علياً فنقصته فجعل وجه رسول الله صلى الله عليه وآله يتغير فقال : يابريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ، قلت : بلى يارسول الله صلى الله عليه وآله قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه ، (ش) وابونعيم ، وابن جرير ، وفي تاريخ ابن كثير ، قال : ابو يعلي وعبد الله احمدفي مسندابيه ، ثنا القواريري ، ثنا يونس ابن ارقم ، ثنا يزيد بن ابي زياد عن عبد الرحمن بن ابى ليلى ، قال : شهدت عليا في الرحبة يناشد الناس انشد الله من سمع رسول الله يقول : يوم غديرخم من كنت مولاه فعليّ مولاه لمّا قام ، قال : عبد الرحمن فقام اثنى عشر بدرياً كانّي انظر الى احدهم عليه سراويل ، قالوا ، نشهدانا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله قال : له يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم ، قلنا : بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال فمن كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعادمن عاداه .

وفي مسند احمدبن حنبل ، حدثنا عبدالله ، قال حدثني عبيدالله بن عمر القواريرى قال : حدثنا يونس بن ارقم ، قال : ثنا يزيدبن ابى زياد ، عن عبد الرحمن بن ابى ليلى قال : شهدت عليا عليه السلام في الرّحبة ينشد النّاس انشد الله من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : يوم غديرخم من كنت مولاه فعليّ مولاه لما قام ، قال : عبد الرحمن فقام اثنا عشر بدرياً كانّى انظر الى احدهم ، فقالوا : نشهد انّا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم و ازواجي امهاتهم ، فقلنا : بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه .

وفي كنز الاعمال من علي عليه السلام ان النبى اخذ بيده يوم غديرخم ، فقال : اللهم من كنت مولاه فعليّ مولاه ، قال : فزاد الناس بعده اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه .

ابن راهویه، و ابن جریر ، و في كتاب الاكتفاء عن ابن عمر ، قال : قال : رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت مولاه فعليّ مولاه ، اخرجه ابو زيد عثمان بن ابي شيبة في سننه، واخرجه ابن ابي عاصم ، وسعيد بن منصور في سننهما ، عن سعد بن ابي وقاص .

وفي خصائص النسائي انبئنا قتيبة ابن سعيد ، قال : حدثنا ابن ابي عدي ، عن عوف عن ميمون ابي عبد الله ، قال : قال : زيدبن ارقم قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحمد الله واثنى عليه ، ثم قال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن ومومنة من نفسه ، قالوا : بلى نشهد لانت اولى بكل مؤمن من نفسه ، قال : صلى الله عليه وآله وسلم فانّ من كنت مولاه فهذا مولاه واخذ بيد عليّ عليه السلام .

وفي المسند حدثناعبد الله، حدثنيّ ابي،ثناعفان، ثنا ابوعوانة،عن المغيرة، عن ابي عبيدةعن ميمون ابيعبد الله ، قال : قال : زيدبن ارقم ، وانا اسمع نزلنا مع رسول الله صلى اللهعليه وآلهبواد يقال : لهوادي خمفامر بالصلوة فصلاّها بهجير . قال : فخطبنا وظلل لرسول الله صلى الله عليه وآله بثوب على شجرة سمرة من الشمس ، فقال : الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن من نفسه ، قالوا : بلى قال : فمن كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه .

وايضاً فيه حدثنا عبدالله ، حدثني ابي ، ثنا محمّدبن جعفر ، ثنا شعبة عن ميمون ابي عبد الله ، قال : كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل من اقصى الفسطاط فسئل عن فقال : ان رسولالله صلى الله عليه وآله وسلم قال الست اولي بالمؤمنينمن انفسهم ، قالوا : بلى قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه ، قال : ميمون بعض القومعن زيد انّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : اللهم وآل من والاه وعادمن عاداه ، وروى احمدبن حنبل فيمناقبه ، حدثنا عفان قال : حدثنا حمادبن مسلمة : قال : حدثنا زيدبنعدى بن ثابت عن البراء بن عازب ، قال : كنا مع رسول الله في سفر فنزلنا بغدير خم و نودي فيه الصلوة جامعة و كسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين شجرتين فصلّى الظهر واخذبيد علي عليه السلام فقال : الستمتعلمون

انّى اولى بكل مؤمن من نفسه ، قالوا : بلى قال فاخذ بيدعلي عليه السلام فقال : الهم وآل من والاه وعادمن عاداه فلقيه عمر ، فقال : هنيئاًلك يابن ابيطالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة ، وايضاً فيه ، حدثنا عفان قال : حدثنا ابو عوانة عن المغيرة ، قال : حدثنا ابوعبيدة ، عن ميمون ابوعبد الله قال : قال : زيدبن ارقم وانا اسمع نزلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بواد يقال : له خم بالصلوة فصلي فخطبنا وظلّل لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بثوب على شجرة من الشمس فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم اولستم تشهدون انّى اولى بكل مؤمن من نفسه ، قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم و آل من ولاه وعادمن عاداه .

وفيه ايضاً حدثنا حسين بن محمّد وابونعيم ، قالا : حدثنا فطر عن ابي الطفيل قال : جمع علي عليه السلام الناس بالرحبة ثمّ قال : انشد الله كل امرء مسلم سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غديرخم فاسمع لما قام فقام ثلثون من الناس قال ، ابونعيم فقام اناس كثير فشهدوا حين اخذ بيده ، فقال : اتعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا : نعم يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعادمن عاداه .

وفيه ايضاً ، حدثنا محمّدبن جعفر قال : حدثنا شعبةعن سلمة بن كهيل قال سمعت ابا الطفيل يحدث عن ابى السريحة اوزيدبن ارقم شعبة الشاك عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال : من كنت مولاه فعلي مولاه ، قال : سعيدبن جبير، وانا سمعت مثل هذا عن ابن عباس ، قال : اظنه قال وكتمته .

وفيه ايضاً حدثنا يحيى بن آدم قال : حدثنا حنش بن الحارث ابن لقيط النخعي عن رياح بن الحارث ، قال : جاءرهط الى عليّ بالرحبة فقالوا : السلام عليك يامولانا قال : وكيف اكون مولاكم وانتم قوم عرب ، قالوا : سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : يوم غدير خم من كنت مولاه فهذا مولاه ، قال : رياح فلما مضوا تبعتهم ، وسئلت منهم قالوا : نفر من الأنصار فيهم ابو ايوب الانصارى .

وفيه ايضاً حدثنا عبد الملك عن ابى عبد الرحمن الكندي عن زاز ان ابي عمر

قال : سمعت عليا عليه السلام في الرحبةوهوينشد الناس من شهدرسول الله صلى الله عليه وآله وهويقول ما قال : فقام ثلثة عشر رجلاً فشهدوا انّهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه .

وفيه ايضا ، حدثنا ابن نمير قال : حدثنا عبد الملك عن عطية العوفي ، قال : اتيت زيد بن ارقم فقلت ؛ له ان ختنالى حدثنى بحديث في شان على يوم غدير خم فانا احب ان اسمعه منك ، فقال : انكم معاشر اهل العراق فيكم مافيكم فقلت : له ليس عليك مني بأس ، قال : نعم كنا بالجحفة فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله ظهراً وهواخذ بيد عليّ عليه السلام فقال : ايهاالناس الستم تعلمون انى اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا : بلى قال : من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، قال :فقلت : له هل قال : رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقال : انما اخبرك ماسمعته .

وفيه ايضا ، حدثنا محمد بن جعفر ، حدثنا شعبة عن أبي اسحق ، قال : سمعت عمر وزادفيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واحب من احبه وابغض من ابغضه .

وفيه ايضا ، حدثنا الفضل بن وكين ، قال . حدثنا ابن ابي عيينة ، عن الحكم عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، عن بريدة ، قال : غزوت مع علي باليمن فرايت جفوة فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكرت عليا عليه السلام فنقصته فرايت وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتغير ، فقال : يابريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قلت بلى يارسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : من كنت مولاه فعلي مولاه .

وفي خصائص النسائي اخبرنى هرون بن عبد الله البغدادي ، الجمال ، قال : حدثنا مصعب بن المقدام ، قال : حدثنا فطربن خليفة عن ابى الطفيل ، و اخبرنا ابوداود ، قال ، حدثنا محمد بن سليمان ، قال : حدثنا فطر عن ابى الطفيل عامر بن وائلة قال : جمع عليّ الناس في الرحبة ، فقال : انشد بالله كل امرء سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : يوم الغدير الستم تعلمون انّي اولي بالمؤمنين من انفسهم وهو قائم

ثم اخذ بيد علي ، فقال : من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، قال : ابو الطفيل فخرجت وفي نفسي منه شيء فلقيت زيد بن ارقم و اخبرته ماتشك انا سمعته من رسول الله ﷺ واللفظ لابي داود ، وفي صحيح الترمذي حدثنا محمد بن بشار ، نا محمد بن جعفر ، نا شعبة عن سلمة بن كهيل ، قال : سمعت ابا الطفيل يحدث عن ابي سريحة او زيد بن ارقم شك شعبة عن النبيّ ﷺ قال من كنت مولاه فعليّ مولاه ، وهذا حديث غريب .

وروى شعبة هذا الحديث عن ميمون ابي عبد الله عن زيد بن ارقم عن النّبي صلى الله عليه و آله وسلّم وابو سريحة وهو حذيفة بن اسيد صاحب النبي ﷺ وذكر النسائي في خصائصه ، انبأنا محمد بن المثنى ، قال : ثنا شعبة عن ابي اسحق ، قال : سمعت سعيد بن وهب ، قال : خمسة اوستة من اصحاب النبيّ ﷺ فشهدوا ان رسول الله قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه .

وفي تاريخ ابن كثير ، قال : الحسن عرفة العبدي ، حدثنا محمد بن حازم ابومعاوية الضرير عن موسى بن مسلم الشيباني عن عبد الرحمن بن سابط ، عن سعد بن أبى وقاص ، قال : قدم معاوية في بعض حجاته فدخل عليه سعد فذكروا عليا عليه السلام فقال : سعد سمعت رسول الله ﷺ يقول : ثلث خصال لان يكون لي واحدة منهن احب الي من الدنيا ومافيها سمعته ، يقول : من كنت مولاه فعلي مولاه و سمعته ، يقول : لاعطينّ الراية رجلا يحب الله ورسوله ، وسمعته ، يقول : انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبيّ بعدي ، اسناده حسن ولم يخرجوه ، وفي الخصائص انبأنا محمد بن يحيى بن عبد الله النيسابوري ، واحمد بن حكم ، قالا : حدثنا عبيد بن موسى ، قال: اخبرنا هاني بن ايّوب محمد طلحة الايامي ، قال : حدثنا عمر بن سعد انه سمع عليا وهو ينشد في الرحبة من سمع رسول الله ﷺ يقول : من كنت مولاه فعليّ مولاه فقام بضعة عشرو شهدوا ، وقال : عبد الله بن احمد في مسند والده حدثني حجاج بن الشاعر ، قال : حدثنا شبابة قال : حدثني نعيم بن حكيم ، قال : حدثني ابو مريم ورجل

من جلسائه عن علي ان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال : يوم غدير خم من كنت مولاه فعليّ مولاه فزاد الناس وال من والاه و عاد من عاداه :

وفي مفتاح النجا في مناقب آل العبا ، ولأحمد في رواية اخرى ، ولابن حيان والحاكم والحافظ ابي بشر اسمعيل و سمويه عبد الله العبدي الأصبهاني المشهور بسمويه عن ابن عباس ، عن بريدة رضى الله عنه بلفظ ، يابريدة الست اولى بالمؤمنين من أنفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه . حم . طب . وسمويه ص .

وفي تاريخ ابن كثير الدمشقي و قال : الطبراني ، ثنا احمد بن ابراهيم بن عبد الله كيسان المدني سنة تسعين وماتين ، ثنا اسمعيل بن عمرو البجليّ ، ثنا مسعر عن طلحة بن المصرف عن عميدة بن سعد قال : شهدت عليا عليه السلام على المنبر يناشد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم الاّقام فشهد فقام اثنا عشر رجلاً منهم ابوهريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم سمعوه من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، ورواه ابوالعباس بن عقدة الحافظ الشعبيّ عن الحسن بن علي بن عفان العامري عن عبدالله بن موسى عن فطر عن ابى اسحق بن عمرو بن مرة وسعيد بن وهب ، عن زيد بن يثيع ، قالوا : سمعنا علياً يقول : في الرحبة فذكر نحوه فقام ثلثة عشر رجلاً فشهدوا فذكروه وزاد احب من احبه ، وابغض من ابغضه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، قال: ابواسحق حين فرغ من الحديث ، يا ابابكر ، اى اسياخهم، وقال :ابن ماجه في سننه ، ثنا على بن محمد ، ثنا ابوالحسين ، اخبرني حماد بن سلمة ، عن على بن زيد بن جذعان ، عن عدي بن ثابت ، عن البراء بن عازب ، قال : اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجته الّتي حج فنزل في بعض الطرق فامر الصلوة جامعة فاخذ بيد عليّ عليه السلام فقال : الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا : بلى قال : الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا : بلى قال : فهذا مولا من انا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه .

قال عبد الله بن مسلم ابن قتيبة في كتاب الامامة والسياسة ، وذكروا ان رجلاً

من همدان يقال : له برد قدم على معاوية فسمع عمرواً ايقع في علي فقال : له ياعمرو ان اشياخنا سمعوامن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : من كنت مولاه فعلي مولاه فحق ذلك ام باطل ، قال : عمروحق ، وانا ازيدك انه ليس احد من صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم له مناقب مثل مناقب علي ففزع الفتى ، فقال : عمرو ياابن اخي انه افسدها بامره في عثمان قال : بردهل امرام قتل قال : لاولكنه اوى ومنع ، قال : فهل بايعه الناس عليها قال : نعم ، قال : فما اخرجك عن بيعته ، قال : اتهامي اياه في عثمان وانت ايضاً قداتهمت ، قال : صدقت فيما خرجت الى فلسطين فرجع الفتى الى قومه ، فقال : انا اتينا قوماً فاخذنا بالحجة عليهم من افواههم عليٌّ على الحقّ :

وقال:السيوطي في الجامع الصغير:من كنت مولاه فعليّ مولاه حم عن بريدةت الترمذي ن النسائى : وايضا عن زيد بن ارقم .

وفي كنز الاعمال عن زازان ابي قال : سمعت علياً في الرحبة و هو ينشد الناس من شهد رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم يقول : من كنت مولاه فعلي مولاه حم و ابن ابى عاصم في الستة ، واما الدلالة فبيانها يتوقف على معرفة معني ارادة المولى وهيئته .

اما الاول : فالذي يدور الأستعمال مداره علقة وداد بالأختيار ولها شئون واطوار فانّ المقتضي له ، اما نسب ، واما مصاهرة فيختص بعنوان يندرج فيه الولاء حينئذ ومع الأنسلاخ فيصير الولاء عنوانا ويميز بالأضافة الى السبب كالامامة والعتق وضمان الجريرة ، فالمملوك والعتيق موليان ،كماان السّيدوالمعتق ايضاً كذلك ، لكن السيد والعبد مغنيان عن عنوان الولاء العامّ المتميّز بالأضافة بخلاف المعتق ، فان العنوان المتميّز انما هوولاء العتق ، ويدل على اعتبار الوداد صحّة السلب مع العداوة فيتقابل التولى التبري ولهذا قال : صلى الله عليه وآله وال من والاه وعاد من عاداه .

واما الاختيار فلتعلق الأمر به ، واصل الدين انما هو الولاء بهذا المعنى المعبّر عنه بالأعتقاد بالتوحيد وعقدالقلب عليه ، وكذا الحال في النبوة والأمامة وغيرهما وهو السرّ في التوقف في البيعة الكاشفة عن اختيار الولاء وهذا هو السر في كون موضوع

اصول الدین اختیاریاً ، مع انّ الفرع هو الذي یتعلق بالعمل اولاً وبالذات ، فانّ مجرد کون الاعتقاد عملاً قلبیاً اختیاریاً لا یسلکه في سلسلة الاعمال فان الحکم انما یتعلق به من حیث انه وصف لا من حیث انه فعل وان کان بالاختیار ، ولهذا یجب فیه الاستمرار ولا یکفي فیه مجرد الصدور کما في سایر الافعال ، فالمعترف بالتوحید والنبوة امتثل الامر بالعبودیة فصار عبداً صالحا لأن یکلف بما یتعبد به ، فالایمان والاسلام موضوعان بالنسبة الی التّکالیف ، فلا معنی لتکلیف الکافر بالفروع فالاعتقاد لم یتعلق به الحکم من حیث انّه امر اختیاري کما في الفروع ، بل من حیث انه منشاء لانتزاع صفة هي اساس التکالیف ، وحیث ان الولاء لازم لبعض العلائق بمعنی انه منه بحیث لو تخلف عنه صار وجوده کالعدم عبّر عن تلك العلائق بالولاء حتی مع التبري ، و من هذا الباب الامامة والعتق و ضمان الجریرة ، فالمیراث یدور مدار نفس العلقة بل لا یثبت الا بالنسبة الی احد الطرفین لکن یعبر عن کون احدهما خاصة محلا للعلقة بالولاء و لیس هذا إلاّ لکونه العمدة في تلك العلاقة الّتي وجودها کالعدم مع التبرّي .

قوله علیه السلام : هل یعرفون قدر الامامة ، بیان لاستحالة معرفة الناس للامام علیه السلام واستقلالهم في تشخیصه بعد ما اوضح صراحة الآیتین في أنّ الله تعالی تکفل بنصبه و تعیینه ، ومحصله ان الامامة بمقتضی ما یدلّ علیه القرآن في المرتبة الثالثة بالنسبة إلی النبوّة ، و لا اشکال في ان الله اعلم حیث یجعل رسالته و لا سبیل للناس الی الاستقلال بمعرفة الرسول فعدم استقلالهم في امر الامامة اولی .

اما ان الامامة في المرتبة الثالثة فلأنّ ابراهیم علیه السلام بعد النبوّة والخلّة تشرّف بها .

ففي الکافي محمّد بن الحسن عن ذکره عن محمّد بن خالد ، عن محمّد بن سنان ، عن زید الشحّام قال : سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول : انّ الله تبارك ـ و تعالی ـ اتخذ ابراهیم عبداً قبل ان یتخذه نبیاً ، و انّ الله اتخذه نبیّاً قبل ان یتخذه رسولاً ، وان الله اتخذه رسولاً قبل ان یتخذه خلیلا ، وانّ الله اتخذه خلیلا قبل ان یتخذه اماماً فلما جمع له الاشیاء ، قال : انّي جاعلك للناس اماماً ، قال : فمن عظمها في عین

ابراهيم ، قال : و من ذريتي قال : لا ينال عهدي الظالمين ، قال : لا يكون الشقي السفيه اماماً للتقي .

و فيه علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن الحسين ، عن اسحق بن عبدالعزيز ابن ابي‌السفاح ، عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول : ان الله اتخذ ابراهيم عبداً قبل ان يتخذه نبياً ، واتخذه نبياً قبل ان يتخذه رسولاً واتخذه رسولاً قبل ان يتخذه خليلاً ، واتخذه خليلا قبل ان يتخذه إماماً ، فلما جمع له الاشياء و قبض يده ، قال له : يا إبراهيم اني جاعلك للناس إماماً فمن عظمها في عين ابراهيم عليه السلام قال : يا رب و من ذريتي قال : لا ينال عهدي الظالمين قوله عليه السلام : فابطلت هذه الآية ـ الخ ـ استدلال بالآية الشريفة على بطلان ما صنعه الاجماع في السقيفة فانها ابطلت امامة كل ظالم الى يوم القيامة ، مع ان النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن ان لا يستجاب دعائه خصوصاً الخليل عليه السلام فان رده ينافي الخلة لكنه تقدس ـ وتعالى ـ بين استحالة الامامة للظالم فان عهده لا ينال الظالم فهو عهد من الله ـ تعالى ـ و منصب الهي فهذه الآية الشريفة ايضاً دلت على أن الامامة أمر سماوي و رباني و لا يعقل ان ينال الظالم .

فاستدل عليه السلام على أن الامامة بالنص والوحي من الله ـ جل ذكره ـ أولاً : بأن تفويضه إلى آراء الناس تفريط مستحيل .

و ثانياً : بأنه ـ تعالى ـ اكمل الدين بنصب الامام يوم الغدير .

و ثالثاً : بأن الامامة في المرتبة الثالثة فلا يعقل استقلال الناس في تعيين الامام

ورابعاً : بأنه بمقتضى هذه الآية عهد من الله ـ تعالى ـ ومنصب الهي كالنبوة و ان الظالم لا يناله ، فدل على بطلان ما صنعته البيعة في السقيفة و ان الشورى لا ينسخ الوحي و كون غيرهم ظالماً يظهر لمن تتبع احوال السلاطين الموسومين بالامامة و إمرة المؤمنين .

قوله عليه السلام : فصارت في الصفوة بيان لما اريد لقوله : ـ عزوجل ـ لا ينال فانه في الحقيقة اجابة لدعاء الخليل عليه السلام .

والذي يظهر من الأخبار وجهان :

الاول : انّ الله يقول : ان الذى يصلح للامامة و هوالمعصوم ليس إلا في ذريتك واستجاب دعائه على هذا الوجه فان غير المعصوم ظالم لا محالة و لو بمعصية صغيرة قال أبو عبدالله عليه السلام : أي انما يكون في ذرّيتك لا يكون في غيرهم .

الثاني : انّ الله ـ تعالى ـ يقول : انّ في ذريتك معصوماً و ظالماً فدعائك مستجاب في الصفوة دون الظلمة ، قال عبدالله بن مسعود ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أنا دعوة إبراهيم قلنا : يا رسول الله كيف صرت دعوة ابيك ؟ قال : اوحى الله ـ عزّ ـ و جلّ ـ إلى إبراهيم انّي جاعلك للناس إماماً فاستخف إبراهيم الفرح ، فقال : ومن ذرّيتي أئمّة مثلي فأوحى الله ـ عزّ و جل ـ إليه أن يا إبراهيم : إنّي لا اعطي لك عهداً إلاّ أفي به لك ، قال : يا رب ما العهد الذي لاتفي به ، قال: لاعطينك عهداً للظالم من ذريتك ، قال : يا ربّ و من الظالم من ولدي الذي لا ينال عهدك ، قال : من سجد لصنم من دوني لا أجعله إماماً أبداً ، و لا يصح ان يكون إماماً ، قال إبراهيم : واجنبني و بنّي ان نعبد الأصنام ربّ انهن اظللن كثيراً من الناس قال النبي صلى الله عليه وآله : فانتهت الدعوة إلي و إلى أخي علي لا يسجد أحد منّا الصنم قط فاتخذني الله نبيّاً و عليّاً وصيّاً .

و في كشف الحق الجمهور عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : انتهت الدعوة إليّ و إلى عليّ عليه السلام لم يسجد أحدنا قط الصنم فاتخذني نبياً واتخذ علياً عليه السلام وصياً .

وقال الناصب : هذه الرواية[1] فيكتب أهل السنّة والجماعة ولا احد من المفسرين ذكر هذا و ان صح دل على ان عليّاً وصي رسول الله صلى الله عليه وآله والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة و ليست هي نصاً في الامامة كما ادعاه .

و قال صاحب إحقاق الحق هذا مما رواه المغازلي في كتاب المناقب باسناده إلى ابن مسعود والانكار والاصرار فيه عناد و إلحاد ، والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة

(١) هكذا فيالاصل و الظاهر ان كلمة ليست ساقطة .

إبراهيم عليه السلام و طلب الامامة لذريته من الله ـ تعالى ـ .

فدلت الرواية على أنّ المراد بالوصاية الامامة ، و انّ سبق الكفر و سجود الصنم ينافي الامامة في ثاني الحال أيضاً كما أوضحناه سابقاً فينتفي امامة الثلاثة ويصير نصاً في إرادة الامامة دون ميراث العلم والحكمة .

ان قيل : لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلاثة إذ كما انّ انتهاء الدعوة إلى النبي صلى الله عليه وآله لا يدلّ على عدم نبي قبله ، فكذلك انتهاء الدعوة إلى عليّ لا يدلّ على عدم إمام قبله بل اللازم من الرواية انّ الامام المنتهى إليه الدعوة ان لا يسجد صنماً قط ، ولايلزم منها ان يكون قبل الانتهاء أيضاً يكون كذلك ، قلت : قوله عليه السلام انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكام النبي صلى الله عليه وآله و سبق امامة غير علي عليه السلام ينافي ذلك ، نعم لو قال : ينتهي الدعوة لكان لذلك الاحتمال مجال و ليس فليس ، فظهر الفرق بين انتهاءِ الدعوة إلي الشيء و بين انتهائها إلى علي عليه السلام .

لا يقال:لو صح هذه الرواية لزم انلايكون باقي الائمة ، لأنّا نقول : الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع ، و هذا الجواب مندوحة عما قيل : ان عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا إذ غرضنا إلزامهم بأن فلاناً و فلاناً و فلاناً ليسوا أئمة فتأمل هذا ، و يقرب من هذه الرواية ما رواه النسقي الحنفي في تفسير المدارك عند تقسير آية النجوى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسائل إلى أن قال : قلت : وما الحق ، قال : الاسلام والقرآن والولاية إذا انتهت إليك انتهى .

أقول : انّ رواية ابن مسعود صريحة في امور :

الاول : انّ رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام إمامان من ذرية إبراهيم عليه السلام فكما جعله الله ـ تعالى ـ إماماً فكذلك جعلهما الله ـ تعالي ـ مثله ،كما دعا إبراهيم عليه السلام فانّ هذا معنى انتهاء الدعوة إليهما فان معناه ان الامامة من زمان الخليل استمر في الصفوة من ذريته إلى زمانهما فصارا إمامين كما كان الذين من قبلهما .

الثاني : ان من عبد الصنم في زمان من الازمنة ليس مشمولا للدعوة و ليس

صالحاً للامامة و انه ممن قال الله ـ تعالى ـ في حقه لا ينال عهدى الظالمين لانّ رسول الله صلى الله عليه وآله علل انتهاء دعوة إبراهيم إليه و إلى أخيه بأنهما لم يسجدا لصنم قط لا بأنهما لايسجدانه في تلك الحالة .

الثالث : انّ النبوة والوصاية صنفان من الامامة والالم يتفرعا على انتهاء دعوة إبراهيم اليهما فالوصاية متعلقة بجهة النبوة والمعنى ان النبي صلى الله عليه وآله جعل علياً عليه السلام خليفة له فيما جعله الله خليفة له فقال عز وجل : النبيّ اولى بالمؤمنين من أنفسهم فانّ هذه منزلة الربوبية ، قال الله ـ تعالى ـ هو الاولى بعباده من انفسهم ، و أقرب إليهم من حبل الوريد ، والنبي نصب علياً فيهذه المنزلة في حجّة الوداع بامر الله ـ تعالى ـ فقال : ألست اولى بكم من أنفسكم ، ثم قال : من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه فالوصيّ أوصى إليه ما كان النبيّ قائماً به من أمر الدين ، و لا معنى لوصيّ النبي صلى الله عليه وآله من حيث هو كذلك الا هذا .

فالحاصل انّ الامامة منصب إبراهيم اولاً ابتداءً و منصب الصفوة من ذرّيته ثانياً بمقتضى الدعوة فانتهى الأمر الى خاتم النبيين صلى الله عليه وآله و صار اماماً و حيث انه لا نبيّ بعده توقفت امامة من بعده الى الاستخلاف ، و هذا معنى الوصاية فانها عهد فيما يرجع إلي الشخص الى غيره بعد مماته فامامة غير النبي صلى الله عليه وآله لا يكون الا بالوصاية .

الرابع : انّ الامامة منصب الهي ، والالم يتوقف على جعل الله ـ تعالى ـ ولم يكن معنى لقوله ـ عزوجل ـ : لابراهيم اني جاعلك للناس اماماً ، واستدعاه ابراهيم عليه السلام ان يجعلها في ذريته و تخصيص الله ـ تعالى ـ للصفوة بها .

الخامس : انها بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام بلا فصل و الا كان الوصي غيره فانك قد عرفت ان الوصاية في النبوّة الّتي هي عين الامامة عبارة عن الخلافة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في الامامة و من كان اماماً بعد الخليفة ، فهو وصيّ الوصي لا وصيّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانتهاء الامر الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانتهاء الأمر الى الله ـ تعالى ـ مرحلة اخرى ، فالاوصياء جميعاً اوصياء النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و اوصيائه جميعا

صلوات الله عليهم خلفاء الله ـ تعالى ـ في ارضه ، و لو كان المقصود تعريف الوصي ولو بوسائط لم يكن وجه لتخصيص شخص خاص بالذكر ، مع انّ حذف من قبله والطفرة إليه في غاية القباحة ، فلا معنى لهذا الكلام الا انّ من يقوم بالامامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوصاية النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا عليّ .

السادس : انّ هذه الوصاية بامر الله ـ تعالى ـ لأ نها عين الامامة الّتي ليست الا من الله ـ عزوجل ـ .

السابع : انّ امامة الثلثة التي هي من قبل الناس باطل، وعبادتهم للاصنام معروفة في زمان الجاهلية فظهر بما حققناه انّ الناصب لم يتعقل وجه استدلال آية الله العلامة اعلى الله في الفردوس مقامه ، وان تفكيكه بين الأ مامة والوصاية فيهذا المقام ناش عن جهله ، ومن العجيب انه مع اعترافه بأنّ الوصاية ميراث العلم والحكمة انكر كونه نصّاً في الامامة ، فان امامة النبيّ صلى الله عليه وآله للنّاس كابيه ابراهيم عليه السلام واختصاصه بها من اجل اختصاصه بالعلم والحكمة ، فكيف يجعل الله ـ تعالى ـ مابه قوام النبوة في شخص ، و مع ذلك يجعل الامامة فى جاهل ويقدّمه على من اختاره الله للعلم و الحكمة ، مع انّ الخلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما هي في العلم والحكمة ، فانّ العلماء ورثة الانبياء ، قال : رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائي قيل : يا رسول الله من خلفائك قال صلى الله عليه وآله وسلم : الذين ياتون بعدي ويروون سنّتي ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم : نحن معاشر الأ نبياء لم نورث درهماً ولا دينارا وانما ورثنا العلم فمن اخذ به اخذ بحظ وافر .

واما ما في احقاق الحق من التشبث بالصيغة ففي غاية الوهن والسقوط ، لان الوصاية بمعنى فعلية قيام شخص مقام الميت فيما يرجع اليه لاتتحقق في زمان حيوة الموصي فلم يكن علي عليه السلام وصياً في زمان حيوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذا المعنى فلايصحّ التعبير بصيغة الماضى من هذه الجهة ، واما بمعنى العهد الى الشخص واعداده للقيام مقام الموصى بعد مماته فهو وان كان يجامع مع حيوة الموصي الا انه لا فرق فيه بين اولي الأ حياء وبين غيره ، فان العهد بالنسبة الى الجميع حاصل في زمان حيوة الموصي وانما الاختلاف في زمان الأ ستخلاف والترتيب في الخلافة لا ينافي فعلّيتها .

وبالجمله فبعد ما اكرم‌الله ـ تعالى ـ خليله بالأمامة بعد النبوّة والخلّة اكرمه بان جعل الامامة في ذرّيته و هومعنى قوله عليه‌السلام ثم اكرمه‌الله ـ تعالى ـ واستدل عليه بقوله عز و جل : و وهبنا له اسحق و يعقوب نافلة و كلاً جعلنا صالحين وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا ، فانه يدلّ على انه ـ تعالى ـ جعل الامامة فيمن جعله من الصالحين من ذرية ابراهيم عليه‌السلام فالّذي صدرمن الله ـ تعالى ـ في ذرّية ابراهيم عليه‌السلام امران .

احدهما : ان جعل منهم من يصلح للأمامة ؛ اى جعلهم منزهين عما يمنع منها وشرفهم بالعلم والحكمة ليكونوا متعيّنين للامامة ؛ فانّ هذه الفضيلة توجب التقدم على من هو فاقد لهذا التشريف .

والاخر : انه ـ عزوجل ـ اكرم من اودع فيه هذا الصلوح بالامامة ولعل ، قوله ـ تعالى : ـ نافلة للدلالة على انّ الامامة لايختص بها اول الطبقات من ولد ابراهيم عليه السلام فان يعقوب عليه‌السلام ابن اسحق عليه‌السلام وهو نافلة لابراهيم عليه‌السلام ومع ذلك يقول : ـ عزوجل ـ ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة ، وهو صريح في ان يعقوب مع انه نافلة لابراهيم عليه‌السلام وهبناه له ، فالمعنى انّ النافلة ايضاً مشمول للدعوة .

قوله عليه‌السلام : فلم في ذريته شروع في اثبات ان الامامة التى اكرم الله ـ تعالى ـ بها خليله وجعلها في ذريته الاصفياء اورثها النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله وجعلها النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله لعلي عليه‌السلام وورثته الاصفياء .

فهنا مقاصد ثلثة .

الاول : ان النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ورثها من ابراهيم عليه‌السلام .

الثاني : انه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم جعلها لعلي عليه‌السلام بعده .

الثالث : انها بعد على عليه‌السلام جعلها الله ـ تعالى ـ لذريته و القرآن حامل لجميع هذه .

اما الاول : فقوله ـ عزوجل ـ : ان اولى الناس بابراهيم الآية ، فقوله ـ تعالى ـ

للذين اتبعوه ابطال لا مامة من لم يتبعه و لم يكن على ملته ؛ اى الدين الحنيف و قوله ـ تعالى : ـ و هذا النبي صلى الله عليه و آله تنصيص على انه هو الوارث و خليفته .

واما الثاني ، فتدل عليه آيات قوله ـ تعالى : ـ يا ايّها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ، وقد قدمت اليه الاشارة .

واما الثالث : فقوله ـ عزوجل : ـ ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون ، فهو جواب لمقالة المجرمين يوم قيام الساعة ، وقد وصف الله ـ تعالى ـ المجيبين، بانّهم اوتوا العلم والايمان ومعناه انّ الله ـ تعالى ـ جعلهم علماء مؤمنين من غير ان يكتبوه ، والاولجب ان يقول : وقال : العلماء المؤمنون فالتوصيف بالايمان والعلم غير التميز بانه اوتوا العلم والايمان ، فهو كقوله : ـ عز من قائل ـ و من اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ، و قوله : ـ عز من قائل ـ و آتينا لقمن الحكمة وفصل الخطاب ، وقوله : ـ عزوجل ـ آتاني الكتاب و جعلني نبياً فهذه عبارة عما كانت موهوبة ربّانية كما لا يخفى على من تتبع موارد استعمالها في كتاب الله ـ تعالى ـ وغيره من الاخبار .

وقال : علي بن ابراهيم هذه الآية مقدّمة ومؤخرة، وقال : الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم الى يوم البعث ، والظاهر انّ قوله : ـ تعالى ـ الى يوم البعث متعلق بقوله : ـ عزوجل ـ اوتوا العلم والايمان فيفيد استمرار نصب الأمام عليه السلام الى يوم البعث فلعله كان مقدماً فأخر لاماز عمه على بن ابراهيم ، في التقديم و التاخير واخطاء في المقدم والمؤخر وهذا الذي استظهرنا مقتضى كلام الرضا عليه السلام والله . تعالى ـ اعلم وقوله عليه السلام : اذلانبيّ تعليل لكون الامامة في ذرية علي عليه السلام الى يوم القيمة ، و التقريب ان الامامة لابد منها في كل زمان والا كان تفريطاً في الكتاب ولانبيّ بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم كي يحتمل تغيير وتبديل فامرها راجع الى من جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اماماً ومرجعا فهو عليه السلام بعد ما اثبت بالآيات ان الامامة كالنبوّة في رجوع امرها

الى الله ـ تعالى ـ بل هي اعلى منها واولى لايدركها الناس بعقولهم او ينالوها بارائهم وانّ الله ـ عزّ وجل ـ عين لها فيكل زمانشخصاً الى يوم البعث ، قال : فمن اين يختار هؤلاء الجهال ، ثم شرع في بيان هذه المنزلة وانها ليس مجرّد السلطنة والرّياسة كما زعمه اهل الاجماع والبيعة ، بل انما هي خلافة عن الله ـ تعالى ـ فهو نفس الله ـ تعالى ـ و عينه وجنبه و وجهه المضيء ، فلا بدان تكون له هذه الشئون ، وكما لايمكن معرفة الله حق معرفته فكذا الأمام عليه السلام فبعد ما نبّه على شئون الامامة واستحالة اطلاع الامة على من حواها الا بتعليم من الله ـ تعالى ـ وان الامامة ليس في غير آل الرسول صلى الله عليه وآله اراد ، ابطال ما صنعه اهل السقيفة من نسخ الوحي بالاجمال ، فقال عليه السلام ورغبوا عن اختيار الله ـ تعالى ـ الخ ـ .

وملّخصه ان القرآن ينادي بان ما اختاره الله ـ تعالى ـ لاسبيل لهم الى اختيار خلافه ، وانه ـ عزوجل ـ لم يفوّض امراً الى اختيارهم حيث ، قال : وربّك يخلق ما يشاء ويختار ماكان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون ، فكما ان امر الخلق راجع اليه ـ عزوجل ـ فكذا امر اختيار رجل لخلافته فماكان لهم الخيرة ، و قوله ـ عزوجل ـ : سبحان الله و ـ تعالى ـ يدل على ان اختيار الناس شيئاً مما يرجع الى الله ـ تعالى ـ شرك بالله فاهل الاجماع والبيعة في الحقيقة مشركون بالله ؛ يعني انهم بهذه المثابة ، بل الرد على الله ـ تعالى ـ مطلقاً في حد الشرك به بمعنى ان الشرك كما انه نقص في العبودية بالذات فكذا الارتداد بالردّ عليه وعزل خليفته و نصب عدو الله الغاصب في مقامه ومنصبه فانّه من قبيل اتخاذ العجل وعبادة الاوثان .

ثم استدلّ على بطلان الأجماع بقوله عزوجل : وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً الآية ، فان امر الخلافة مما قضى الله ورسوله ، وهكذا الآية الاخرى المطابقة لها في المضمون ، ودلالة قوله ـ عزوجل : ـ مالكم كيف تحكمون على بطلان الحكم والاختيار واضحة .

واما الايات الاخر فدلالتها بعد اثبات تعيين الخليفة من قبل الله ـ تعالى ـ كما

تقدم واضحة فبعددلالة الايات على عدم جواز الاختيار و انه ممنوع من الله - تعالى - قال عليه السلام : فكيف لهم باختيار الامام عليه السلام ثم شرع في بيان مقامات الامام عليه السلام و ان الناس لاسبيل لهم الى معرفته، وان من يختاروه للسلطنة في هذا المقام بمعزل ، وبين انّ علمه وتوفيقه من فضل الله عليه واستشهد بالايات .

منها قوله عزوجل: - افمن يهدي الى الحق احقّ ان يتبع الاية فان معناها انّ الذي يهدي الى الحق من غير ان يهديه غيره احق ان يكون مطاعاً ومتبّعاً ممن لايهتدي الا ان يهدى وانّ من يقول : بخلاف ذلك يقول : قولاً زورا كما هومقتضى السؤال ضرورة انه ليس الأستفهام كما صرح به - تعالى - بقوله : فما لكم كيف تحكمون فهذا انكار على من يتبع من يكتسب العلم من غيره ويعرض عمن يعلم الأحكام بالوحي والألهام،فهو ردّ على اهل البيعة والأجماع حيث انهم يحكمون بان الجاهل الذي لا يهتدي الى الحق الابان يهديه غيره احق بالخلافة والاتباع من الذي يهدي الى الحق بتاييد الله وتسديده ، وقد اعترف رمع : بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال .

ومنها قوله - عزوجل : - في طالوت انّ الله اصطفيه الاية ، فانّ الاصطفاء بالعلم والجسم ليس بالاكتساب فالملك من الله - تعالى - وهو الامامة يؤتية من يشاء وليس هذا مما يرجع الى اختيار الناس .

ومنها قوله عزّوجل : لنبيه وكان فضل الله عليك عظيما ، وفي الائمة ام يحسدون الناس على ما آتيهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً ، والفضل عبارة عن العلم والأيمان والنبوّة والامامة ، وهو المراد بالكتاب والحكمة والملك العظيم ، فبالتأمل فيهذه الايات يظهر ان الامامة كالنبوّة موهبة ربانيّة والله - تعالى - يختار بها من يشاء وليس لاختيار الناس اليها سبيل .

وفي البحار عن مشارق الأنوار ، عن طارق بن شهاب ، عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال : يا طارق الامام كلمة الله ، وحجة الله ، و وجه الله ، ونور الله ، وحجاب الله

وآية الله يختاره الله ، ويجعل فيه ما يشاء ويوجب له بذلك الطاعة والولاية على جميع خلقه ، فهو وليه في سماواته وارضه أخذ له بذلك العهد على جميع عباده ، فمن تقدم عليه كفر بالله من فوق عرشه ، فهو يفعل ما يشاء ، ويكتب على عضده ، وتمت كلمة ربك صدقا وعدلاً ، فهو الصدق والعدل فينصب له عمود من نور من الأرض الى السماء يرى فيه اعمال العباد ، ويلبس الهيبة وعلم الضمير ، ويطلع على الغيب ، ويرى مابين المشرق والمغرب ، فلايخفى عليه شيء من عالم الملك والملكوت ، ويعطي منطق الطير عند ولايته ، فهذا الذي يختاره الله لوصيه ويرتضيه لغيبه ، ويؤيّده بكلمته ، ويلقّنه حكمته ، ويجعل قلبه مكان مشيته ، وينادي له بالسلطنة ، ويذعن له بالامرة ، ويحكم له بالطاعة ، وذلك لأن الامامة ميراث الأنبياء ، و منزلة الاصفياء ، و خلافة الله وخلافة رسل الله ، فهي عصمته ، وولايته ، وهدايته ، فانه تمام الدين ورجّح الموازين الامام دليل للقاصدين ، ومنار للمهتدين ، وسبيل للسالكين ، وشمس مشرقة في قلوب العارفين ، ولايته سبب النجاة ، وطاعته مفترضة في الحيوة وعدّة بعد الممات ، وعزّ المؤمنين ، وشفاعة المذنبين ، ونجاة المحبين ، وفوز التابعين، لأنها اس الاسلام ، وكمال الايمان ، ومعرفة الحدود والاحكام ، وسنن الحلال والحرام ، فهي مرتبة لا ينالها إلاّ من اختاره الله وقدّمه وولاّه وحكمته .

والولاية هي حفظ الثغور وتدبير الأمور وتعديل الايام والشهور ، الامام الماء على الظماء ، والدالّ على الهدى ، الامام المطهر من الذنوب المطلّع على الغيوب الامام هو الشمس الطالعة على العباد بالانوار فلا تناله الايدي والابصار واليه الاشارة بقوله ـ تعالى ـ : فللّه العزة و لرسوله وللمؤمنين ، عليٌ وعترته فالعزة للنبي والعترة لايفترقان في العزّة الى آخر الدهر ، فهو رأس دائرة الايمان ، وقطب الوجود ، وسماء الجود ، وشرف الموجود، وضوء شمس الشرف ، ونور قمره ، واصل العز والمجد ومبدئه ومعناه ومبناه .

والامام هو السرّاج الوهّاج ، والسبيل والمنهاج ، والماء الثجاج ، والبحر

العجاج ، والبدر المشرق والغدير والغدق، والمنهج الواضح المسالك، والدليل اذا عمّت المهالك ، والسحاب الهاطل ، والغيث الهامل ، والبدر الكامل ، والدليل الفاضل والسماء الظليلة ، والنعمة الجليلة والبحر الّذي لا ينزف ، والشرف الّذي لا يوصف والعين الغزيرة والروضة المطيرة ، والزهر الارتج ، والبدر المبهج ، والنيّر اللائح والطبيب الفاتح ، والعمل الصالح ، والمتجر الرابح ، والمنهج الواضح ، والطبيب الرفيق والاب الشفيق مفزع العباد في الدواهي ، والحاكم والآمر والناهي مهيمن الله على الخلائق ، وامين الحقائق حجة الله على عباده ، ومحجته في أرضه وبلاده مطهّر من الذنوب مبرّء من العيوب ، مطلّع على الغيوب ظاهره امر لا يملك ، وباطنه غيب لا يدرك ، واحد دهره ، وخليفة الله في امره ونهيه لا يوجد له مثيل ، ولا يقوم له بديل فمن ذا ينال معرفتنا ، أو يعرف درجتنا ، أو يشهد كرامتنا ، أو يدرك منزلتنا حارت الالباب والعقول ، وتاهت الافهام فيما اقول : تصاغرت العظماء ، و تقاصرت العلماء وكلت الشعراء ، وخرست البلغاء ، ولكنت الخطباء ، وعجزت الفصحاء ، وتواضعت الارض والسماء ، جل مقام آل محمد عن وصف الواصفين ، ونعت الناعتين ، وان يقاس بهم احد من العالمين .

كيف وهم الكلمة العليا ، والتسمية البيضاء ، والوحدانية الكبرى اعرض عنها من ادبر وتولى ، وحجاب الله الأعظم الأعلى فاين الاختيار من هذا فمن ذا عرف او وصف من وصف ، ظنوا أنّ ذلك في غير آل محمد كذبوا وزلت أقدامهم اتخذوا العجل ربّاً كل ذلك بغضة لبيت الصفوة ، ودار العصمة ، و حسد لمعدن الرسالة والحكمة وزيّن لهم الشيطان اعمالهم فتباً لهم وسحقاً كيف اختاروا اماما جاهلاً عابداً للاصنام جباناً يوم الزحام .

والامام يجب ان يكون عالماً لا يجهل ، وشجاعا لا ينكل لا يعلوا عليه حسب ولا يدانيه نسب ، فهو في الذروة من قريش و الشرف من هاشم و البقية من ابراهيم والنهج من النبع الكريم والنفس من الرسول و الرضى عن الله ، و القول عن الله

فهو شرف الاشراف ، والفرع من عبد مناف ، عالم بالسياسة ، قائم بالرياسة مفترض طاعته الى يوم الساعة اودع الله قلبه سرّه واطلق به لسانه ، فهو معصوم موفق ليس بجبان ولا جاهل فتركوه يا طارق واتبعوا اهوائهم ، ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله .

والامام يا طارق بشر ملكي وجسد سماوي و سر الهي وروح قدسي ومقام علي ونور جلّي وسرخفّي فهو ملكي الذات الهي الصفات زائد الحسنات ، عالم بالمغيبات خصّاً من رب العالمين ، ونصاً من الصادق الامين ، وهذا كله لآل محمد صلى الله عليه وآله لا يشاركهم فيه مشارك ، لانهم معدن التنزيل ، ومعنى التأويل ، وخاصة رب العالمين ، ومهبط الامين جبرئيل ، صفوة الله وسره وكلمته وشجرة النبوّة ومعدن الصفوة عين المقالة ومنتهى الدلالة ، ومحكم الرسالة ، ونورالجلالة ، جنب الله ووديعته وموضع كلمة الله ومفتاح حكمته ، ومصابيح رحمة الله ، وينابيع نعمته السبيل الى الله ، والسلسبيل والقسطاس المستقيم والمنهاج القويم ، والذكر الحكيم والوجه الكريم ، والنور القديم ، أهل التشريف والتقويم ، والتقديم والتعظيم والتفضيل خلفاء النبيّ الكريم وابناء الرؤف الرّحيم ، وامناء العليّ العظيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم السنام الأعظم ، والطريق الأقوم من عرفهم واخذ منهم فهو منهم ، واليه الاشارة بقوله : ومن تبعني فانه منّي خلقهم الله من نور عظمته ، وولاّهم امر مملكته فهم سر الله المخزون واوليائه المقرّبون ، وامره بين الكاف والنون الى الله يدعون ، وعنه يقولون : وبأمره يعملون علم الانبياء في علمهم ، وسرّ الاوصياء في سرهم ، وعزالاولياء في عزهم كالقطرة في البحر والذرة في القفر ، والسماوات والارض عند الامام كيده من راحته يعرف ظاهرها من باطنها ، ويعلم برها من فاجرها ورطبها ويابسها ، لانّ الله علّم نبيه علم ما كان ومايكون ، وورث ذلك السرّ المصون الاوصياء المنتجبون ، ومن انكر ذلك فهو شقي ملعون يلعنه الله ويلعنه اللاّعنون ، وكيف يفرض على عباده من يحجب عنه ملكوت السموات والارض ، وان الكلمة من آل محمد صلى الله عليه وآله تنصرف إلى سبعين وجهاً .

وكلما في الذكر الحكيم والكتاب و الكلام القديم من آية تذكر فيها العين والوجه واليد والجنب فالمراد منه الولي لانّه جنب الله و وجه الله ، يعنى حق الله و علم الله و عين الله و يد الله ، فهم الجنب العلي والوجه الوضيّ والمنهل الرّوى والصراط السويّ ، و الوسيلة إلى الله الموصلة الى عفوه و رضاه ، فهم سر الواحدفلا يقاس بهم من الخلق احد ، فهم خاصة الله و خالصته ، و سرّ الأديان وكلمته ، وباب الايمان وكعبته ، و حجّة الله و محجته ، و علم الهدى ورايته ، و فضل الله و رحمته وعين اليقين و حقيقته ، و صراط الحق و عصمته ، و مبدء الوجود و غايته و قدرة الرّب و مشيته ، و امّ الكتاب و خاتمته ، و فصل الخطاب و دلالته ، و خزنة الوحي و حفظته ، وانّه الذكر وتراجمته ، و معدن التنزيل و نهايته ، فهم الكوكب العلوية والأنوار العلوية المشرقة من شمس العصمة الفاطمية في سماء العظمة المحمّدية والأغصان النبوية النابتة في الدوحة الأحمدية ، والاسرار الالهية المودعة في الهياكل البشرية والذرية الزكية ، والعترة الهاشمية الهادية المهدية، اولئك همخير البريّة فهم الائمة الطاهرون ، والعترة المعصومون ، والذرية الأكرمون ، والخلفاء الراشدون والكبراء الصدّيقون ، والأوصياء المنتجبون ، و الاسباط المرضيون ، والهداة المهديّون ، والغر الميامين من آل طه و يس ، و حجج الله على الأوّلين والآخرين واسمهم مكتوب على الاحجار و على الأوراق والأشجار ، و على أجنحة الأطيار و على ابواب الجنة والنار ، و على العرش والأفلاك ، و على حجب الجلال وسرادقات العزّ والجمال .

و باسمهم تسبيح الاطيار ، و تستغفر لشيعتهم الحيتان في لجج البحار ، و ان الله لم يخلق احداً إلا و أخذ عليه الاقرار بالوحدانية والولاية للذرية الزكية ، والبرائة من أعدائه ، وانّ العرش لم يستقر حتى كتب عليه بالنور لا اله إلاّ الله محمد رسول الله علي وليّ الله هذه جملة القول في بيان حقيقة الامام علي الوجه العام .

و اما انطباق هذا العنوان عليه و على عقبه عليه السلام ، فظهر اجمالا مما بيّنه الرضا

عليه السلام و انّ الآيات ناطقة به .

وامّا التفصيل وبيان دلالة الكتب السماوية والاخبار النبوية وغيرها والمعجزات الباهرات فلا يسعه هذا الكتاب بل تحتاج الى كتاب مبسوط .

والمهم بيان انطباق الايات على امامة الحسين عليه السلام و ذريته عليهم السلام ، و بيان انّ شهادته عليه السلام عند الله امر عظيم تعلقت عنايته ـ تعالى ـ وتقدس بها و انزل فيها الآيات و اخبر بها الانبياء عليهم السلام .

فمنها قوله:عزمن قائل ـ ووصّينا الانسان بوالديه حسناً حملته امّه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلثون شهراً حتى إذا بلغ أشدّه وبلغ أربعين سنة قال : ربّ اوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ و على والديّ و ان أعمل صالحاً ترضيه و أصلح لي في ذرّيتي الآية .

فهذه الآية الشريفة لا تنطبق الا على الحسين عليه السلام فانّ الوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين فمدّة الحمل ستّة أشهر ولم يتفق إلّا له عليه السلام ولعيسى عليه السلام ولا ذرية لعيسى عليه السلام ولا والد فهوالمعنى بالآية الشريفة ، ضرورة انّ الانسان مطلقا ليس على هذه الصفات بل الغالب انّ كلا من الحمل والفصل على الرضاء لا على الكره بل غاية آمال النساء الحمل والوضع .

و أما ما في.فس.و وصينا الانسان بوالديه إحساناً ، قال : الاحسان رسول الله قوله : بوالديه انما عني الحسن والحسين عليهما السلام ثمّ عطف على الحسين عليه السلام فقال : حملته امه كرها ووضعته كرها ، و ذلك انّ الله أخبر رسول الله عليهما السلام و بشره بالحسين عليه السلام قبل حمله ، و انّ الامامة تكون في ولده الي يوم القيمة ، ثمّ أخبره بما يصيبه من القتل والمصيبة في نفسه وولده ثمّ عوّضه بأن جعل الامامة في عقبة واعلمه انه يقتل ثمّ يردّه إلى الدنيا وينصره حتى يقتل أعدائه ويملكه الأرض ، وهو قوله : ـ تعالى ـ و نريد ان نمنّ على الذين استضعفوا في الارض الاية ،وهوقوله ـ تعالى ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر انّ الارض يرثها عبادي الصالحون فبشّر الله نبيّه انّ اهل بيتك يملكون الارض و يرجعون إليها و يقتلون أعدائهم فأخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر

الحسين عليه السلام وقتله فحملته امه كرها ، قال : ابوعبدالله عليه السلام فهل رأيتم أحداً يبشّر بولد ذكور فتحمله كرهاً ؛ أي أنها اغتمت و كرهت لما اخبرت بقتله ، ووضعته كرهاً من ذلك وكان بين الحسن والحسين طهر واحد وكان الحسين عليه السلام في بطن امه ستّة أشهر و فصاله أربعة و عشرون شهراً ، وهوقول الله ـ عزّوجلّ ـ وحمله وفصاله ثلثون شهراً ، ففساده غني عن البيان وقد تكلف خالي العلامة .قده. في توجيهها بمالا يخفى وهنه ، ثمّ قال : ولا يبعد ان يكون مصحّفاً و يكون في الاصل الانسان رسول الله صلى الله عليه وآله و يكون في قرائتهم بولديه بدون الالف و كيف كان ، فقوله : ـ تعالى ـ حملته امه ـإلخـ لا ترتبط بما قبله .

فبعد تبين انّ الاية الشريفة نزلت في الحسين عليه السلام لا يبقى مجال للوسوسة فيما بيّنا فمع انّ الاية الشريفة ظاهرة الانطباق عليه سلام الله عليه ورد التفسير كذلك عن الائمة عليهم السلام .

عن أبي‌سعيد ، عن ابن عيسى ، عن الوشا ، عن أحمد بن عائذ ، عن سالم ابن مكرم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لما حملت فاطمة عليها السلام بالحسين عليه السلام جاء جبرئيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : انّ فاطمة عليها السلام ستلد ولداً تقتله امّتك من بعدك فلما حملة فاطمة عليها السلام بالحسين كرهت ، وحين وضعته كرهت وضعه ، ثم قال أبوعبدالله عليه السلام هل رأيتم في‌الدنيا امّاً تلد غلاماً فتكرهه ولكنها كرهته لانها علمت انه سيقتل ، قال : و فيه نزلت هذه الاية ووصيّنا الانسان بوالديه حسنا حملته امّه كرهاً و وضعته كرهاً و حمله و فصاله ثلثون شهراً بيان قوله عليه السلام : فلما حملت ـالخـ تفريع على قوله عليه السلام : جاء جبرئيل ـالخـ والحاصل ان مقتضى اخبار جبرئيل بقتل من تلده كراهة الحمل والوضع معا فانها حين اطلعت على ذلك الحمل كرهت حملها و وضعها ، والمقصود تطبيق الاية الشريفة على الحمل .

فحاصل المعنى إن اخبارجبرئيل بقتل المولودصار سبباً لتحقق العنوان وقوله : عليه السلام : هل رأيتم ـالخـ إستدلال على أنّ المراد بالانسان في الاية الكريمة الحسين عليه السلام خاصة ، فبعد ان تبيّن انّ فاطمة عليها السلام كرهت حمل الحسين عليه السلام ووضعه ، قال : انّ

هذه خاصية هذا الحمل فانه لم ير أحداً ما تكره حمل غلام ، أو وضعه وقد خفي ما بيّنا على خالي العلامة اعلى الله في الفردوس مقامه .

قال: في البحار قوله : لما حملت لعل المعنى قرب حملها أو المراد بقوله : جاء جبرئيل مجيئه قبل ذلك ، أو بقوله : حملت ثانياً شعرت به ، ولعله على هذا التأويل الباء في قوله : بوالديه للسببيّة وحسناً مفعول وصينا : وفي بعض القرائات حسناً بالتحريك فهو صفة المصدر محذوف ؛ أي أيصاءً حسناً ، فعلى هذا يحتمل أن يكون المراد ، بقوله وصينا جعلناه وصيا انتهى .

وبما حققنا ظهر أنّه لا حاجة إلى هذه التكلفات المبتنية على توهم التكرار .

واما ما في بعض القرائات فهو المروي عن علي عليه السلام حسناً بفتح الحاء والسين وعلى هذا ، فالظاهر انه تصريح باسم الانسان الّذي وصاه الله تعالى بوالديه وهما رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام فانّ الحسين تصغير الحسن فالمعنى أنّ الدين القائم بالمنذر والهادي عليهما السلام في زمانهما بعد ما صار معرضا للضياع وانهدمت أركانه باستيلاء الجبابرة وصىّ الله تعالى هذا الامام باقامته ببذل نفسه وأهل بيته ، فانه لو بقيت المهادنة واستمرّت المداهنة لم يبق من الدين عين ولا اثر على ما سيظهر ـ إن شاء الله تعالى ـ فقوله عزمن قائل : حملته ـ الخ ـ نعت مخصص فان الحسن اثنان فعيّنه ، بقوله : حملته امه ـ الخ ـ فانّ هذا الوصف انما هو للحسن الصغير لا للكبير منهما .

والحاصل أنّ المراد بوصينا الانسان ـ الخ ـ يعني أن الانسان الّذي وصيناه بوالديه هو حسن موصوف بهذه الصفات ومتميز بهذه العلامات من كون كل من حمل امّه له ووضعها اياه كرهاً وكون الحمل والفصال ثلثون شهرا ؛ أي كون حمله ستة أشهر ، فان هذا الفصال لانظر اليه ، وانما المميز زمان الحمل ، لكن في عدم التصريح به وإفادته بالملازمة اسرار لا يحيط بها سوى الله ـ تعالى ـ ، والاخبار ناطقة بحكمة واضحة مشتركة بين هذه الآية ، وبين ساير الآيات الدالة على مقاماتهم وخذلان اعدائهم ، وهي الصون عن التحريف حيث انهم لا يطلعون على ما اشتملت عليه مما

ينافي أغراضهم كما بيناه في رسالتنا في تفسيرآية النور فخص الله ـ تعالى ـ نبيّه والائمة عليهم السلام بفهم الآيات والاحاطة باسرارها فلا يستطيع أحد استقلالاً في معرفة معانيها كما بيّناه تفصيلاً في كتاب محجة العلماء .

مل: محّد بن جعفر الرزاز ، عن ابن أبي الخطاب ، عن محمد بن عمر بن سعيد ، عن رجل من اصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام أن جبرئيل نزل على محمد صلى الله عليه وآله فقال : يا محّد صلى الله عليه وآله إن الله يقرء عليك السلام ، ويبشرك بمولود يولد من فاطمة عليها السلام تقتله أمتك من بعدك ، فقال : يا جبرئيل وعلى ربّي السلام لا حاجة في مولود تقتله امتي من بعدي ، فعرج جبرئيل إلى السماء ، ثم هبط فقال : له يا محّد صلى الله عليه وآله إن ربك يقرئك السلام ، ويبشرك انه جاعل في ذريته الامامة والولاية والوصية ، فقال : قد رضيت ، ثم ارسل إلى فاطمة عليها السلام انّ الله يبشرني بمولود يولد منك تقتله امتي من بعدي ، فارسلت اليه ان لا حاجة لي في مولود يولد مني تقتله امتك من بعدك ، فارسل اليها إنّ الله جاعل في ذريته الامامة والولاية والوصية ، فارسلت اليه إني قد رضيت فحملته كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهراً حتى إذا بلغ اشده وبلغ أربعين سنة قال : رب أوزعني ان أشكر نعمتك الّتي أنعمت عليّ وعلى والديّ وان اعمل صالحاً ترضيه واصلح لي في ذريّتي ، فلو انه قال : أصلح لي ذريتي لكانت ذريته كلهم أئمة ، ولم يرضع الحسين من فاطمة عليها السلام ولا من انثى ، ولكنّه كان يؤتي النبي صلى الله عليه وآله فيضع ابهامه في فيه فيمصّ منها ما يكفيه اليومين والثلثة ، فنبت لحم الحسين عليه السلام من لحم رسول الله صلى الله عليه وآله ودمه من دمه ، ولم يولد مولود لستة أشهر إلّا عيسى بن مريم عليه السلام والحسين بن علي .

مل: أبي عن سعد ، عن محّد بن حماد ، عن أخيه أحمد ، عن محمد بن عبدالله ، عن أبيه قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : أتى جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال : السلام عليك يا محّد ، الا أبشرك بغلام تقتله أمتك من بعدك ، فقال : لا حاجة لي فيه ، قال : فقال : أن ربك جاعل الوصية في عقبه فقال نعم : أذن فأنزل الله تبارك ـ وتعالى ـ عند ذلك هذه الآية فيه ، حملته أمه كرها ووضعته كرها لموضع اعلام جبرئيل إياها بقتله

فحملته كرها بانه مقتول ، ووضعته كرهاً لأنّه مقتول ، ويظهر من هذه الروايات وجه آخر في معنى الآية الشريفة ، وهو تخصيص الحسين عليه السلام بالوصية باعتبار جعلها فيه وفي ذريّته عوضاً عن شهادته فهو القائم بها بشخصه وبخلفائه من ذريته إلى يوم البعث ، لا على أن يكون وصينا بمعنى جعلناه وصياً كما احتمله خالي العلامة أعلى الله في الفردوس مقامه بالوصية بوالديه وحفظها فيمابعثنا لأجله ، ولازمه جعل الوصاية فيه ، وفي خلفائه إلى يوم البعث ، فان الرضا عليه السلام أرشدنا إلى الآيات الدالة على أن الدين لابد له من حافظ يهدي اليه إلى يوم البعث منصوب من الله ـ تعالى ـ فهذه الآية الشريفة على هذا في مقام تعيين من اختاره الله ـ تعالى ـ لذلك ، فانّ معناها إنا جعلنا أمر الدين وحفظه بعهدة هذا الانسان ، قال ـ عز من قائل : ـ إنا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ، بنصب مأمون معصوم من الخطاء : كما ان نفس الانزال بلسان رسول كريم معصوم .

اكمال الدين : قال : أبو عبدالله عليه السلام لما ان علقت فاطمة عليها السلام بالحسين عليه السلام قال : لها رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله ـ عز وجل ـ وهب لك غلاما اسمه الحسين عليه السلام يقتله أمتي ، قالت : لا حاجة لي فيه ، قال : وعدني أن يجعل الامامة من بعده في ولده فقالت : رضيت .

علل الشرائع : باسناده ، عن عبد الرحمن بن المثنى الهاشمي ، قال : قلت : لأبي عبدالله عليه السلام جعلت فداك من أين جاء لولد الحسين عليه السلام الفضل على ولد الحسن عليه السلام وهما يجريان في شرع واحد ، فقال لاريكم تأخذون به أنّ جبرئيل نزل على محمد صلى الله عليه وآله وما ولد الحسين عليه السلام بعد فقال : له يولد لك غلام تقتله أمتك من بعدك ، فقال : يا جبرئيل لا حاجة لي فيه فخاطبه ثلثا ، ثم دعا عليا عليه السلام فقال : له أن جبرئيل يخبرني عن الله ـ عز وجل ـ أنه يولد لك غلام تقتله أمتي من بعدي ، فقال : لا حاجة لي فيه يا رسول الله صلى الله عليه وآله فخاطب علياً ثلثا ، ثم قال : أنه يكون فيه وفي ولده الامامة والوراثة والخزانة ، فارسل إلى فاطمة عليها السلام إن الله يبشرك بغلام

يقتله أمتي من بعدي ، فقالت : فاطمة ليس لي حاجة فيه يا أبة فخاطبها ثلثا ، ثم ارسل اليها لابد أن يكون فيه الامامة والوراثة والخزانة ، فقالت : رضيت عن الله - عز وجل - فعلقت فحملت بالحسين عليه السلام فحملته ستة أشهر ، ثم وضعته ، ولم يعيش قط مولود لستة أشهر غير الحسين عليه السلام ابن علي عليه السلام وعيسى بن مريم عليهما السلام فكفلته أم سلمة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يأتيه في كل يوم فيضع لسانه في فم الحسين عليه السلام فيمصه فظهرت معاني فقرات الآية الشريفة إلى قوله - تعالى - : ثلاثون شهراً .

والحاصل على ما يظهر من الاخبار والعلم عندالله - تبارك وتعالى - أنّ امر الولاية والوصاية من قبل الله - تعالى - صارراجعاً إلى الحسين عليه السلام ، أمّا أن المراد بالانسان هوفلما اشاراليه الصادق عليه السلام من اختصاصه بالعلامات المذكورة فيها كالكره في الحمل والوضع وكون مجموع الحمل والفصال ثلثين شهرا ، وقد عرفت أن حسناً بفتحتين في قرائة أمير المؤمنين عليه السلام وغيره فهو تصريح باسمه المبارك مع تعظيم له بترك التصغير .

وقوله - عزّ من قائل - : وبلغ اربعين سنةايضا علامة اخرى معيّنة ، فان عمره الشريف بعد اخيه كان نيف و اربعين سنة فكان مقامه مع جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله سبع سنين الا ماكان بينه وبين اخيه من الحمل ، وكان مع ابيه ثلثين سنة بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله و مع اخيه بعد وفاة ابيه عشرسنين ، و بقى بعد وفاة اخيه الحسن الى مقتله عشرسنين ، او احدى عشرسنة .

واما انّ المراد بالوالدين رسول الله صلى الله عليه وآله واميرالمؤمنين عليه السلام فهوالذى يظهر من الاخبار على ما افاده خالي العلامة في البحار .

واما انّ التوصية بهماعبارة عن ارجاع امرالدين اليه فلأنّ ما حدثناه هوالدين و العلم ولم يدرك زمان جدّه الا في زمان صغره فيمصّه حتى يروى فانبت الله - عز-وجل - لحمه من لحم رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يرضع من فاطمة ولا من غيرها لبناقط ، فلما انزل الله - تعالى - فيه ، و حمله وفصاله ثلثون شهراً حتى اذا بلغ اشدّه وبلغ اربعين سنة ، قال : رب اوزعني ان اشكر نعمتك التى انعمت علّي و على والديّ و ان اعمل

صالحا ترضيه واصلح لي في ذرّيتي فلوقال : اصلح لي ذرّيتي كانوا كلّهم ائمة ، ولكن خصّ هكذا .

وفي الكافي:ولم يولد لستة اشهر الاعيسى بن مريم عليه السلام والحسين بن على عليه السلام و فيه عن ابيعبدالله عليه السلام قال : كان بين الحسن عليه السلام و الحسين عليه السلام طهراً ، و كان بينهما في الميلاد ستة اشهر و عشرا ، قال : دلت الاية على انّ اقلّ مدة الحمل ستة اشهر لانه لما كان مجموع مدة الحمل والرضاع ثلثون شهراً ، و قال : والوالدات يرضعن اولاد هن حولين كاملين ، فاذا سقطت الحولين الكاملين ، وهي اربعة وعشرون شهراً من الثلثين بقي اقل مدةالحمل ستة اشهر .

و روي عن عمر انّ امرئة رفعت اليه وكانت قد ولدت لستة اشهر ، فامربرجمها فقال : علّي عليه السلام لارجم عليها ، و ذكر الطريق الذي ذكرناه الى ان قال : و قال : جالينوس اني كنت أتفحص عن مقادير ازمنة الحمل ، فرايت امرئة في الماة والاربع و الثمانين ليلة .

وزعم ابوعلى سينا انه شاهد ذلك ، فقد صاراقل مدةالحمل بحسب نص القرآن و بحسب التجارب الطبيّة شيئاً و احداً وهوستة اشهر .

وفي الأرشاد ايضاماجرى بين عمر وامير المؤمنين عليه السلام وقوله ـ عزمن قائل ـ : انه بعد بلوغه اشدّه و اربعين سنة قال : رب اوزعنى الآية ، دليل على امامته بعد الأربعين ، و اما الاتصال فلاتنا في زيادة نيـّف عليه ، و هذه النعمة هي الخلافة الّتي انعم الله ـ تعالى ـ بها على جدّه و ابيه قبله ، ثم انعم بها عليه فوفقه لعمل يرضيه الرب في نصرة الدين و احيائه ، فالظاهر ان الصالح عبارة عن بدل ما كان يملكه من النفس و الاهل و العيال .

و قوله ـ تعالى ـ : و اصلح لي في ذريتي طلب العصمة في الذرية و الخلافة ، قال ـ عز من قائل ـ : ووهبناله اسحق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين ،وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا ، وقدارشدنا الرضا عليه السلام ، الى دلالة الاية الشريفة على ان الامامة في ذرية ابراهيم عليه السلام فالصّلاح عبارة عن العصمة في المقام ، فالمستفاد من الاية

الشريفة امور .

منها : ان الله تبارك و ـ تعالى ـ نصب هذا الامام للامامة و جعلها بعده في ذريته .

و منها : شهادته كانت تقديراً كامامته و امامة ذريته .

و منها : انّ اختيار ابويه شهادته و رضاهما بذلك ، من جهة انّ الوصاية في ذريته وفي التعبيرعن نصبه للأمامة وجعله مع من في ذريته خلفاء فيالارض ، وحججا على البرية بالتوصية بالوالدين ، سر دقيق و هو ان الخلافة على سبيل الوراثة عن النبيّ و الوصيّ ، لا على الاستقلال بمقتضى كون التوصية ، من الله تبارك و ـ تعالى ـ و بمقتضى كون الموصى به ما ارسل به خاتم النبيين صلى الله عليه وآله و قام به اميرالمؤمنين ، و جعله بهذين الأعتبارين عنواناً للتوصية صارخليفةلكل منهما ، فالأساس هوالخلافة من الله ـ تعالى ـ لكنّ الخلافة عن الوالدين و الوراثة سابقة تحققاً مع انّ الجميع جهة واحدة تحقيقاً .

و حيث ان الانذار ؛ اى الرسالة اختص به رسول الله صلى الله عليه وآله والهداية جهة عامة انفردت عنه ، و قام باميرالمؤمنين عليه السلام في اول الامر حتى ان الهادي صار عبارة عنه كما رأيت في الاخبار المتواترة من الطرفين ، فالخليفة بعد هما خليفة عن شخصين باعتبار هاتين الجهتين ، فالحسن عليه السلام من الهداة و ليس له عنوان ثالث ، و حيث ان الملحوظ هو العنوان صار الحسين عليه السلام خليفة عن والديه عليهما السلام .

واما اخوه عليه السلام فهوايضاكذلك بل وهكذا الحال في جميع الائمة عليهم السلام الذين من ولده ، فالتوصية بالوالدين يرثها كل من الائمة عليهم السلام .

و من الايات قوله ـ عزمن قائل ـ : و فديناه بذبح عظيم ، فان الكبش الذي كان فداء لاسمعيل عليه السلام ليس فيه ما يوجب تعظيم الله تبارك ـ و تعالى ـ اياه فالباء سببية لا للتّفدية ، فالمعنى انّهذا الفداء و دفع هذا البلاء عن اسمعيل عليه السلام سببه ذبح عظيم ، و هوذبح الحسين عليه السلام لانه من ذرية اسمعيل عليه السلام و لوكان ذبحه واقعاً لم يتحقق ذبح من هومن اولاده ، و كانت الحكمة تقتضيه لوقوع ذبح عظيم لأشتماله

على حكم و مصالح لا يحيط بها الا الله ـ تعالى ـ ، ولم يكن اسمعيل عليه السلام مع ماله من الكرامة و المنزلة بهذه المثابة ففداه الله ـ تعالى ـ لهذه الجهة .

لى : ابن عبدوس ابن قتيبة عن الفضل ، قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : لما امر الله ـ عزوجل ـ ابراهيم عليه السلام ان يذبح مكان ابنه اسمعيل الكبش الذي انزله الله اليه ، تمنّى ابراهيم ان يكون قد ذبح ابنه اسمعيل بيده ، و انه لم يؤمر بذبح الكبش مكانه ، ليرجع الى قلبه ما يرجع الى قلب الوالد الذي يذبح اعزولده عليه بيده ، فيستحق بذلك ارفع درجات اهل الثواب على المصائب ، فاوحى الله ـ عزوجل ـ اليه يا ابراهيم من احب خلقي اليك ، فقال : يارب ما خلقت خلقاً هو احب الّي من حبيبك محمد صلى الله عليه وآله فاوحى الله ـ تعالى ـ اليه ، افهواحب اليك ام نفسك ، قال : بل هو اجب الّي من نفسي ، قال : ـ تعالى ـ فولدهاحب اليك امولدك ، قال : عليه السلام بل ولده قال ـ تعالى ـ فذبح ولده ظلماً على ايدي اعدائه اوجع لقلبك ، أو ذبح و لدك بيدك في طاعتى ، قال عليه السلام : يارب بل ذبحه على ايدي اعدائه أوجع لقلبي، قال ـ تعالى ـ : يا ابراهيم فانّ طائفة تزعم انها من امة محمد صلى الله عليه وآله ستقتل الحسين عليه السلام ابنه من بعده ظلما و عدوانا ، كما يذبح الكبش و يستوجبون بذلك سخطى فجزع ابراهيم لذلك وتوجع قلبه ، واقبل يبكي فاوحى الله ـ عزوجل ـ يا ابراهيم قد فديت جزعك على ابنك اسمعيل لو ذبحته بيدك بجزعك على الحسين عليه السلام وقتله ، و اوجبت لك ارفع درجات هذا الثواب على المصائب و ذلك قول الله ـ تعالى ـ : و فديناه بذبح عظيم ، قال : خالي العلامة ـ قده ـ في البحار ، قد اورد على هذا الخبر اعضال ، و هو أنه أن كان المراد بالذبح العظيم مثل الحسين عليه السلام لا يكون ألمفدى عنه أجلّ رتبةً من المفدى به فان أئمتنا أشرف من أولى العزم فكيف من غيرهم ، مع أنّ الظاهر من استعمال لفظ الفداء التعويض عن الشيئى بما هو دونه في الخطر والشرف .

واجيب بان الحسين عليه السلام لما كان من اولاد اسمعيل عليه السلام فلوكان ذبح اسمعيل لم يوجد نبينا ولا سايرالائمة و ساير الانبياء من ولد اسمعيل ، و اذا عوّض من ذبح اسمعيل واحد من اسباطه و اولاده وهو الحسين عليه السلام فكأنّه عوض عن ذبح الكل و

عدم وجودهم بالکلیة بذبح واحد من الاجزاء بخصوصه ، و لا شاك انّ مرتبة کل السلسلة اعظم واجلّ من مرتبة الجزء بخصوصه .

اقول : لیس في الخبر انه فدیٰ اسمعیل الحسین علیه‌السلام بل فیه فدی جزع إبراهیم علیه‌السلام علی اسمعیل بجزعه علی الحسین علیه‌السلام و ظاهر انّ الفداء علی هذا لیس علی معناه . بل المراد التعویض و لما کان اسفه علی ما فات منه من ثواب الجزع علي ابنه عوضه الله ـ تعالی ـ بما هو اجل و ارفع و اشرف و اکثر ثواباً و هو الجزع علی الحسین علیه‌السلام

والحاصل انّ شهادة الحسین علیه‌السلام کان امراً مقرراً ولم یکن لرفع قتل اسمعیل حتی یرد الاشکال و علی ما ذکرناه فالایة تحتمل وجهین :

الاول : ان یقدر مضاف ؛ ای فدیناه بجزع مذبوح عظیم الشأن .

و الثاني : ان یکون الباء سببیة ؛ أی فدیناه بسبب مذبوح عظیم بان جزع علیه ، و علی التقدیرین لابدّ من تقدیر مضاف و تجوز في الأسناد في قوله : فدیناه والله ـ تعالی ـ یعلم انتهی .

اما الاعضال فقد عرفت جوابه و محصله انّ فداء اسمعیل هو الکبش کما هو المعلوم من الاخبار والذبح لیس قابلاً لان یکون فداء عن اسمعیل ، مع انه مرجع الضمیر بل الفداء عن الذبح غلط لا معنی له ، وارادة المذبوح من الذبح غلطٌ أیضاً کالمضروب من الضرب، والمعلوم من العلم والمصحح لارادة المصنوع من الصنع والمخلوق من الخلق انما هو الاتحاد فلم یستعمل اللفظ الا في معناه فانّ الایجاد و الوجود والایجاب و الوجوب والاخبار و الخبر انما یتعددان بالاعتبار ، فالکلام بالنسبة الی الواقع خبر ، و بالنسبة الی المتکلم اخبار ، والحکم بالنسبة الی الواقعة وجوب ، و بالنسبة الی الحاکم ایجاب ، و الکون بالنسبة الی الماهیة وجود ، و بالنسبة الی الخالق ایجاد فما شاع من التجوز بالمصدر عن اسم المفعول غلط علی ما حققناه في کتاب الاتقان و غیره .

و أما الجواب فلو تم كان بياناً لحكمة اختيار ذبح الحسين عليه السلام على ذبح اسماعيل .

واما الفداء فلا فان الفداء يتقوم بكون المفدي ملحوظاً في ذاته ، وليس ترجيح شاة على اخرى من الفداء ، كما اذا اختار الذابح شاة سمينة صحيحة على شاة معيبة ضعيفة ، فما لم يكن المفدى اعز و اكرم على الذابح لم يتحقق الفداء ، و هذا تطويل لا طائل تحته ، مع انه يكفي توقف وجود خاتم النبيين صلى الله عليه وآله على ذلك و لا حاجة الى اعتبار الكل والجزء ، و اما ما اجاب خالي ـ قده ـ ففيه ان عدم اشتمال الرواية على ذلك صريحاً مما لا يخفى على احد ، ولكن فيه ما يتفرع على ذلك لان فداء الجزع عن الجزع في نفسه من الاغلاط ، و انما المصحح له كون الشخص فداءً عن شخص كي ينزل الشخص منزلة الشخص فيسند الفداء اليه مجازاً فهذا منشاء الاشكال لا التصريح بانة فدى اسمعيل بالحسين عليه السلام وارادة التعويض من الفداء غلط و تقدير المضاف ليس جائزا في كلّ موضع ، وارادة المذبوح من الذبح غلط آخر ، ولا معنى للتجوز في الاسناد على هذا التقدير ايضاً .

والحاصل انه لا يمكن تفسير الآية الشريفة بما في الرواية فانّ مرجع الضمير هو اسمعيل قطعاً فلا يمكن ان يكون الجزع مفدياً ، فما هو صريح الرواية انما هو عدم الحرمان من الأجر ، بل الفوز بثواب عظيم اجلّ بمراتب مما تمناه الخليل عليه السلام من غير تعرض لتعيين المفدي و المفدى به في الآية ، فقوله عليه السلام : و ذلك قول الله : ـ عز وجلّ ـ اشارة الى ما يستفاد مما ذكره عليه السلام من التفضيل في تفضيل خاتم النبيين صلى الله عليه وآله و ولده على ابراهيم عليه السلام وولده ، وتفضيل ذبح الحسين عليه السلام على ذبح ولده ، و ارادة هذا المعنى من الآية الشريفة لا يمكن ، إلّا بجعل الباء سببية فانّ المعنى فديناه الاسمعيل بالكبش بسبب هذا الذبح العظيم ، وحيث انّ الجزع قام مقام جزع آخر في هذا المقام صحّ اسناد الفداءِ اليه تنزيلاً له منزلة الشخص فكان الجزع على الحسين عليه السلام كبش دفع به الجزع على ابراهيم عليه السلام فهو من قبيل إطبخوا لي جبّة و قميصاً و جزاء سيئة سيئة مثلها ، و الا فمجرد جزع بجزع آخر لا يصح اطلاق

الفداء ولا معنى للتجوّز في الاسناد لو لم يكن متفرعاً على الفداء .

فحيث انّ الأصل والاساس للجزءين هو الفداء ، صحّ اسناده الى الفرع كما في رعينا الغيث و سال الوادي وجرى الميزاب .

والحاصل انه لو لم يكن بين الذبحين ارتباط وعلاقة كما زعمه خالي العلامة ، لم يصحّ هذا التجوّز ، لكن حيث انّ الاصل والاساس لهذا هو الذبح العظيم ، صحّ هذا التجوّز .

و لا يخفى انّ الفداء لابد ان يقوم مقام المفدى ، فابراهيم هو المامور بذبح اسمعيل عليه السلام فلابد ان يقع ذبح الفداء بيده كما وقع في الكبش و إلا لم يكن فداء ، و نسبته الى الله ـ تعالى ـ ليست منافية لذلك فأنها باعتبار انزاله إليه ، و ما شاع من التفدية بالام والاب أيضاً يجري هذا المجرى فانّ المتوفي هو الله ـ تعالى ـ لكلّ من الفداء والمفدي لكن الولد هو المسلم لوالديه والمتصدي لتعريضها لذلك كما ان الله ـ تعالى ـ هو المنزل للفداء في هذه القضية ، و حيث ان الذابح للحسين عليه السلام أعد الله ـ تعالى ـ فلا يستند ذبحه لا إلى ابراهيم ، و لا إلى الرب الجليل ـ جلّ ذكره ـ مع ان القرآن صريح في أنّ التفدية من الله ـ تعالى ـ و بمقتضى حقيقتها لابدّ ان يستند الذبح الى ابراهيم ، فهذا برهان قاطع على انّ الباء سببية لا للتفدية ، فقوله ـ عزّ من قائل ـ وفديناه بذبح عظيم لا يحتمل ان يكون المراد جعل الحسين عليه السلام فداء لإسمعيل ، و بعد ما ثبت تحقق الربط بين الواقعتين تعيّن المعنى الذي بيّناه والله ـ تعالى ـ و انبيائه اعلم بمعاني آياته .

و لمحى الدين في هذا المقام كلام مناف للاخبار فيهدم به قواعد الدين مشتمل على تكذيب القرآن ، بل جميع الكتب السماوية ، ويخالف للقوانين العقلية ، قال : بعد ما ذهب انّ الذبح هو اسحق لا اسمعيل .

فداء نبيّ ذبح ذبح لقربان … واين ثواج الكبش من نوس انسان

و عظّمه الله العظيم عناية … بنا او به لم ادر من ايّ ميزان

و لا شك انّ البدن اعظم قيمة … و قد نزلت عن ذبح كبش بقربان

فيا ليت شعري كيف ناب بذلك شخيص كبيش عن خليفة رحمن
الم تر ان الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح و نقص لخزان
فلا خلق اعلى من جماد و بعده نبات على قدر تكون و اوزان

إلى أن قال :

فمن شهد الأمر الذى قد شهدته يقول : بقولي في خفاء و اعلان
و لا تلتفت قولا يخالف قولنا و لا تبذر السمراء في أرض عميان

قال القيصري : في الشرح اعلم انّ بين الفداء والمفدى عنه لابدّ من مناسبة و مقارنة في الفداء فقوله : فداء نبيّ استفهام على سبيل التعجب تقديرها افداء نبيّ ذبح ذبح لقربان فحذف الهمزة كما تقول : هذا قدري عندك ، اي أهذا قدري ، وذبح بفتح الذال مصدر ، وبكسرها اسم لما يذبح للقربان ، والثواج صورة الغنم ، والنوس التدبب والصوت عندسوق الأبل يقال : ناس ابله ، اىساقه وناس الشيء واناسه ؛ اى دبدبه وحركه ، والمراد صوت الأنسانوحركته ، واعلم انّظاهر القرآن يدلّ على انّ الفداءِ عن اسماعيل عليه السلام هو الذي راه ابراهيم عليه السلام انه يذبحه واليه ذهباكثر المفسرين ، وذهببعضهم الى انه اسحاق ، والشيخ رضى الله عنه معذور فيما ذهبإليه لانه مامور كما قال : في اول الكتاب انتهى .

فاعتذر عن مخالفة الشيخ للقرآن بانه رأى في الطيف رسول الله صلى الله عليه وآله انه امره باظهار هذا الكتاب مع ان اشتمالكتابه على مخالفةكتاب الله - تعالى - برهان على انّ الذي راه ابليس او انه معتمد فيالافتراء ، ومارواه في مكاشفة الطيف بزعمه المشتمل علىرؤية النبيّ صلى الله عليه وآله وابوبكرعن يمينه ، وعمرعنشماله لايشبه هذا الطيف وله من هذا القبيلاطيافومكاشفات ، وقال : الشارح بعد ذلك ، واعلم ان غرضالشيخ فيهذه الأبيات سرّ التوحيد الظاهر في كل من الصور الوجودية فى صورة التعجب نفياً لزعم المحجوبين واثباتا لقول الموحدين المحققين ، وذلك انّ الوجود الحق هو الظاهرفي صورة الكبش كما انه هو الظاهر في صورة اسحق ، فماناب الاعن نفسه و مافدى منهاالابنفسه الظاهرةفي صورة الكبشية فحصل المساواتفي المفادات انتهى.

ومحصل كلامه انّ التعظيم باعتبار ان الكبش هو الله ـ تعالى ـ كما انّ اسماعيل إيضاً كذلك فقد فدى بنفسه لنفسه وهذا منبيّ على ما ذهب اليه من الوجود هو الحق وان الماهيات اعيان ثابتة اشرق عليها نور الوجود وتجلّى فيها ، وقد بيّناه فيما صنّفناه في التوحيد انه مذهب النصارى ، حيث قالوا : انّ المسيح هو الله ، واليهود حيث قالوا بذلك في عزير عليه السلام و اثبتنا انه مذهب المشركين و انه مخالف لجميع ما جاء به النبيّون وانه مخالف للأدّلة العقلية ، بل ليس الاسفسطة وهذا طريق كل من لا يأخذ العلم عن معدنه ويفسر القرآن برأيه .

والحاصل انّ ذبح الأنسان في سبيل الله احب الأمور له ـ تعالى ـ ويقرّب الأنسان أليه بما لا يترتب على غيره ، بل التعريض للقتل في سبيله يوجب منزلة عظيمة حتّى انّ النبي صلى الله عليه وآله كان يفتخر بانه ابن الذبيحين ؛ اى اسمعيل وعبد الله مع انّ الذبح لم يتحقق بالنسبة اليهما بل استحق لتوطين على ذلك سميّ بالذبيح عند الملئكة .

ففي العيون : باسناده عن ابن فضال ، عن ابيه ، قال : سئلت ابا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام عن معني قول : النبيّ صلى الله عليه وآله انا ابن الذبيحين ، قال : عليه السلام يعني اسمعيل ابن ابراهيم الخليل عليه السلام وعبد الله بن عبد المطّلب ، اما اسمعيل فهو الغلام الحليم الذي بشره الله ـ تعالى ـ إبراهيم فلمّا بلغ معه السعي وهو لما عمل مثل ما عمله، قال : يابنيّ إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك فانظر ماذاترى ، قال : يا ابت إفعل ما تؤمر ، ولم يقل يا ابت إفعل مارأيت ستجدني إنشاء الله من الصابرين ، فلما عزم على ذبحه فداه الله ـ تعالى ـ بذبح عظيم بكبش املح ياكل في سواد ، ويشرب في سواد ، وينظر في سواد ويمشي في سواد ويبول ويبعر في سواد وكان يرتع قبل ذلك في رياض الجنة أربعين عاماً ، وما خرج من رحم انثى ، وانما قال الله : ـ عزوجل ـ كن فيكون فكان ليفدى به اسمعيل فكل مايذبح في منى فهو فدية لأسمعيل الى يوم القيمة فهذا احد الذبيحين .

واما الآخر فانّ عبد المطّلب كان تعلّق بحلقة باب الكعبة ودعا الله ـ تعالى ـ

أن يرزقه عشر بنين ونذر لله ـ عزوجل ـ إن يذبح واحداً منهم متى إجاب الله دعوته فلما بلغوا عشرة قال : قدوفى الله ـ تعالى ـ بنذرلي لله ـ تعالى ـ ، فادخل ولده الكعبة واسهم بينهم فخرج سهم عبدالله أبي رسول الله ﷺ وكان أحبّ ولده إليه ، ثم أجالها ثانيةً فخرج سهم عبدالله ، ثم اجالها ثالثة فخرج سهم عبد الله ، فاخذه وحبسه وعزم على ذبحه فاجتمعت قريش ومنعته عن ذلك واجتمع نساء عبدالمطّلب يبكين ويصحن فقالت : له إبنته عاتكة ، يا أبتاه اعذر فيما بينك وبين الله ـ عزوجل ـ في قتل أبنائك قال : وكيف اعذر ، يابنية ، قال : اعمد إلى تلك السوائم ألّتي لك في الحرم فاضرب بالقداح على أبنك وعلى الأبل واعط ربّك حتّى يرضى فبعث عبد المطلب إلى ابله فاحضرها وعزل منها عشراً وضرب بالسهام فخرج سهم عبدالله فما زال يزيد عشراً عشراً حتى بلغت مأة فضرب فخرج السهم على الأبل فكبرّت قريش تكبيرة أرتجت بها جبال تهامة ، فقال : عبد المطّلب لاحتى اضرب ثلث مرات فضرب ثلثاً كل ذلك يخرج السهم على الأبل فلما كانت في الثالثة اجتذبه الزبير وأبوطالب وإخوانهما من تحت رجليه فحملوه وقد أنسلخت جلد خده ألّتي كانت على الأرض وأقبلوا يرفعونه و يقبلّونه ويمسحون عنه التراب فامر عبد المطّلب أن تنحر الابل بالجزورة ولا يمنع أحد منها ، وكانت مائة .

فكانت لعبد المطلب خمس من السُنن أجراها الله ـ عزوجل ـ في الأسلام ، حرّم نساء الأباء على الابناء ، وسنّ الدية في القتل مائة من الابل ، وكان يطوف في البيت سبعة اشواط ، ووجد كنزاً فاخرج منه الخمس ، وسمّى زمزم حين حفرها سقاية الحاج ، ولولا أن عمل عبد المطلب كان حجّة وإن عزمه على ذبح ابنه عبد الله شبيه بعزم إبراهيم على ذبح إبنه اسمعيل ، لما افتخر النبيّ ﷺ بالأنتساب إليهما لأجل انّهما الذبيحان ، فيقوله ﷺ : أنا إبن الذبيحين ، والعلة ألّتي من أجلها رفع الذبح عن عبد الله وهي كون النبيّ والأئمة المعصومين في صلبهما فببركة النبيّ ﷺ والائمة رفع الله الذّبح عنهما فلم تجري السنة في الناس في قتل اولادهم و كلّ ما يتقرب

الناس به إلى الله ـ عزوجل ـ من اضحيـّة فهو فداء إسماعيل عليه السلام إلى يوم القيمة .

قال : مصنـّف هذا الكتاب قد أختلف الروايات في الذبيح ، فمنها ما ورد بانه اسحق ، ومنها ماورد بانـّهاسمعيل، ولا سبيل إلى ردّ الأخبارمتى صحّ طرقها ، وكان الذبيح إسمعيل عليه السلام لكن إسحق عليه السلام لما ولد بعد ذلك تمنى ان يكون هو الذبيح الّذي امر ابوه بذبحه فكان يصبر لامر الله ـ تعالى ـ ويسلم له كصبر أخيه و تسليمه فينال بذلك درجة الثواب فعلم الله ـ عزوجل ـ ذلك من قلبه فسمّاه بين ملئكته ذبيحاً لذلك ، وقد أخرجت الخبر فيذلك مسنداً في كتاب النبوة انتهى .

دلت الروايةعلى ان الباء فيقوله ـ تعالى ـ : بذبح عظيم سببية فان كون النبي صلى الله عليه وآله والائمة من ذريته سبب لدفع الذبح عنه . وبعد ماتبينّ إنّ الفداء هو الكبش تعيـّن إنّ إرتباط الفداء به ليس الاّ على وجه السببية . فالحاصل من المجموع انّ تعلّق عناية الرّب ـ تعالى ـ بوقوع ذبح عظيم اوجب دفع الذبح عن إسمعيل بالفداء ، ولايخفى انّ عظمة هذا الذبح من وجوه لايحيط بها الا الله ـ تعالى ـ اشير إليها إجمالا .

منها: وقوعه على وجه يوجب شدته وقوته في نفسه لكثرة الجراحات في الحر الشديد والعطش وصفه الله ـ تعالى ـ لموسى بن عمران عليه السلام مع الوحدة والغربة بعد فقد الأصحاب والاولاد والعشيرة وكونهم جميعاً نصب عينيه مذبوحين مطروحين وهو في تلك الحالة ينظر نسوته وبناته لاملجاء لهنّ ، ويرى السّجاد مطروحاً وأنهم جميعاً تحت حكم الأعداء لايستطيع أن يدفع عنهم حزناً ، صارخات باكيات خائفات والقاتل ارذل خلق الله ـ تعالى ـ وهو بامر الاعداءِ وغلبة أعدائه وأعداء الله وأخيه و جدّه واستيلائهم ، وكون القتل على هذا الوجه أشدّ من جميع الوجوه ، وكونه في حال يبيحون دمه خصوصاً بعنوان أنه خارجيّ خرج على إمامه ، وخصوصاً كون

الأمام يزيد ـ لعنة الله ـ تعالى ـ والحاكم ابن زياد ابن سمية ـ لعنة الله ـ تعالى ـ واستناد القتل الى خذلان شيعته له بعد الدعوة والمكاتيب ، بل كونهم مقاتلين واستهزائهم و شماتتهم و كونه موجباً لسلطان الاعداء و استقرار السلطنة والخلافة فيهم و الذل والخذلان في أهل البيت ، فيمثل هذه الخصوصيات يزداد القتل ويوجب عظمته ، ومثل هذا لا يحمله السموات والارض والجبال .

ومنها : علوّ مقام المذبوح من جهات تظهر اجمالاً ممّا بيّناه .

ومنها : بكاء كلّ نبيّ و وصيّ عليه ، وتألم جميع المقربين إلى الله ـ تعالى ـ بل بكاء كلّ شيء عليه .

ومنها : كونه مصيبة لخاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم و أمير المؤمنين عليه السلام و الصدّيقة الطاهرة وسائر الائمة عليهم السلام في تمام أيّام حياتهم على وجه عجيب يظهر من الاخبار .

ومنها : كونه موجباً لرجوع أمر الخلافة والوصاية إليه إلى يوم القيمة .

ومنها : كونه وسيلة النجاة للامة من جهات لا يخفى على أسهل وجه و لولاه لهلك الناس طرّاً لكثرة الفتن المضلّة .

ومنها : كونه موجباً لأحياء الدين و هداية الضالّين كما بيّناه اجمالاً فانّه لو بقي سلطان معوية ولم يترعرع مثل هذا الفعل الشنيع و هذا الاحرار على الانكار لعمت الحيرة والضلالة .

ومن الايات قوله : ـ عزّ من قائل ـ كهيعص ذكر رحمة ربّك عبده زكريا ، قال : مولانا الحجة عليه و على آبائه آلاف التحية و أرواحنا له الفداء ، على ما رواه سعد ابن عبدالله الاشعري ، قال : سألته عن ذلك في جملة مسائل ، فقال عليه السلام : إنّ هذه الحروف من انباء الغيب إطلع الله عليه عبده زكريا ، ثمّ قصها علي محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وذلك انّ زكريا عليه السلام سئل الله ربّه ان يعلمه أسماء الخمسة فاهبط جبرئيل فعلّمه إيّاها فكان زكريّا عليه السلام إذا ذكر محمّد صلى الله عليه وآله وعلياً وفاطمة والحسن عليهما السلام سرى عنه غمّه وانجلى كربه ، وإذا ذكر اسم الحسين عليه السلام خنقته العبرة ، ووقعت عليه الهموم ، فقال : ذات يوم ما بالي إذا ذكرت أربعة منهم تسليت باسمائهم من همومي وإذا ذكرت

الحسين عليه السلام تدمع عيني وتتنور زفرتي فانباء الله ـ تعالى ـ عليه قضيته ، وقال : كهيعص ، فالكاف أشارة إلى كربلاء ، والهاء هلاك العترة الطاهرة ، والياء يزيد ، وهو ظالم الحسين عليه السلام ، والعين عطشه ، والصاد صبره ، فلما سمع زكريا لم يفارق مسجده ثلاثة أيام فنهى الناس عن الدخول عليه يواصل على البكاء والنحيب ، قال :إلهي اتفجع خير خلقك بولده اتنزل بلوى هذه الرزيّة بفنائه ، إلهي اتلبس علياً وفاطمة ثياب هذه المصيبة ، إلهي انتحل كرب هذه الفجيعة بساقهما ، ثم رفع يده إلى السماء ، وقال: إلهي ارزقني ولداً تقر عيني على الكبر فاذا رزقتنيه فافتني بحبّه ، ثم افجعني به كما تفجع محمّد حبيبك بولده فرزقه الله ـ تعالى ـ يحيى عليه السلام وافجعه به وكان حمل يحيى عليه السلام ستة أشهر وحمل حسين عليه السلام كذلك

ومن الآيات في سورة النساء الم تر إلى الذين قيل : لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصّلوة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشدّ خشية ، وقالوا : ربّنا لم كتبت علينا القتال لولا اخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل ، وفي سورة إبراهيم فيقول: الذين ظلموا ربّنا اخّرنا إلى أجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل.

وفي بعض الروايات اختلط الآيتان والسرّ فيه انّ المعنى واحد والغرض افادة أصل المعنى المستفاد منها لا صرف التلاوة ،

سيء عن إدريس مولى لعبدالله بن جعفر عن ابي عبدالله عليه السلام في تفسير هذه الآية الم تر إلى الذين قيل : لهم كفوّا أيديكم مع الحسين عليه السلام ، وأقيموا الصلوة فلما كتب عليهم القتال مع الحسين عليه السلام ، قالوا : ربّنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب ، إلى خروج القائم عليه السلام فان معه النصر والظفر ، قال الله ـ تعالى ـ : قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى.

سيء : عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : والله الذي صنعه الحسين عليه السلام كان خيرا لهذه الامة مما طلعت عليها الشمس والله ، لفيه نزلت هذه الآية الم تر إلى الذين قيل : لهم كفوا أيدكم وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ، إنما هي طاعة الامام فطلبوا

القتال ، فلما كتب عليهم مع الحسين عليه السلام قالوا : ربّنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل، أرادوا تأخير ذلك إلى القائم عليه السلام

سيء : الحلبي عنه عليه السلام في قوله ـ تعالى ـ : كفوّا أيديكم وأقيموا الصلوة ، قال : نزلت في الحسين عليه السلام بن علي عليه السلام أمره الله ـ تعالى ـ بالكف فلما كتب عليهم القتال قال عليه السلام : نزلت في الحسين بن علي عليهما السلام كتب الله عليه وعلى أهل الارض أن يقاتلوا معه ،

سيء : علي بن أسباط يرفعه ، عن الجعفر عليه السلام قال : لو قاتل معه أهل الارض جميعاً لقتلوا كلّهم .

في كتاب النوادر لعليّ بن أسباط ، عن ثعلبة بن ميمون ، عن الحسن بن زياد العطار ، قال : سئل أبا عبدالله عليه السلام عن قول : الله ـ عزّ وجل ـ الم تر إلى الذين قيل : لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة ، قال : نزلت في الحسين بن علي عليهما السلام أمره الله ـ تعالى ـ بالكف ، قال : قلت : فلما كتب عليهم القتال ، قال : نزلت في الحسين بن علي عليهما السلام كتب الله عليه و على أهل الارض أن يقاتلوا معه ، قال : عليّ بن اسباط : و رواه بعض اصحابنا ، عن ابي جعفر عليه السلام ، و قال: لو قاتل معه أهل الارض لقتلوا كلهم ، وبعض هذه الروايات الواردة عن معدن الوحي لا ريب في نزولها في هذين الامامين عليهما السلام ، ويستفاد منها ان كلاً من الكف والقتال كان بامر الله تعالى ، و انّ المأمور بكل منهما جميع اهل الارض .

و لكن المستفاد منها ان هناك طائفة كانوا يريدون القتال حين امروا بالكف ولما امروا به اعترضوا على الله تعالى و قالوا : لم ما أخّرتنا الى ظهور القائم عليه السلام مع انّ معه النصر والظفر ، و امرتنا بالقتال مع الحسين عليه السلام مع انّ الغلبة فيه لاعداء الدين ، و هذا في غاية الاشكال ، فانّ الناس في ذلك الزمان كانوا على اصناف ، امّا اصحابه الذين قتلوا معه فكانوا في غاية التسليم والرضا ، ففي الزيارة الناحية ، يقول : الحجة ارواحنا له الفداء عليه و على آبائه آلاف التحيّة والثناء على سعد بن عبدالله الحنفي القائل للحسين عليه السلام وقد اذن له في الانصراف لا والله لاستخدمك حتّى يعلم

الله ، انّا قد حفظنا عين رسول الله صلى الله عليه وآله فيك ، والله لو اعلم أقتل ثمّ احيي ، ثم احرق ثم اذري ويفعل بي ذلك سبعين مرّة ما فارقتك حتّى القى حمامي ، وكيف افعل ذلك وانما هي موتة ، أو قتلة واحدة ، ثمّ هي بعد الكرامة الّتي لا انقضاء لها أبدا ، و من تتبع احوالهم وجد الجميع بهذه المثابة ، والمقام لا يسع التفصيل هذا حال أصحابه الّذين استشهدوا معه .

و اما الاشقياء المحاربون له عليه السلام من اعدائه ، و من شايعهم بعد قيام الحجّة عليهم فلا تشمله الآية أيضاً .

و اما من لم تبلغه الدعوة او بلغه و تقاعد عن حضوره فكذلك أيضاً لا تشمله الآية ، و يندفع الاشكال بما يظهر من الاخبار ، من انّ الحسن عليه السلام اخبر أصحابه بعد ما رأى منهم الانكار للمداهنة مع معاوية وطلبهم للقتال بظهور القائم عليه السلام وانّ النصر معه ، و أما كون الحسين عليه السلام و أهل بيته مقتولين فكان أظهر من الشمس في رابعة النهار فكانوا يرغبون في القتال مع من معه الظفر و النصر .

ج عن جابر بن سدير : عن أبيه سدير بن حكيم ، عن أبيه ، عن أبي سعيد عصصا قال : لما صالح الحسن بن عليّ بن أبيطالب عليهما السلام معاوية بن أبي سفيان دخل عليه الناس فلامه بعضهم على بيعته ، فقال الحسن عليه السلام ويلكم ما تدرون ما علمت ، والله الّذي علمت خير لشيعتي ممّا طلعت عليه الشمس أو غربت ألا تعلمون انّي امامكم ومفترض الطاعة عليكم واحد سيدي شباب أهل الجنّة بنص من رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى عليه السلام قالوا بلى قال : أما علمتم انّ الخضر عليه السلام لما خرق السفينة ، و أقام الجدار ، وقتل الغلام و كان ذلك سخطاً لموسى بن عمران إذ خفي عليه وجه الحكمة في ذلك ، و كان ذلك عند الله ـ تعالى ذكره ـ حكمة و صواباً ، أما علمتم انه ما منّا أحد إلا و يقع في عنقه بيعة بطاغية زمانه إلا القائم عليه السلام الّذي يصلّي خلفه روح الله عيسى بن مريم عليه السلام فانّ الله عزوجل يخفي ولادته ويغيب شخصه لأ لّا يكون لأحد في عنقه بيعة إذا خرج ذلك التاسع من ولد أخي الحسين عليه السلام ابن سيّدة النساء يطيل الله في عمره في غيبته ثمّ يظهره بقدرته في صورة شاب ابن دون الاربعين سنة ذلك ليعلم انّ الله على كلّ

شيء قدير .

عن زيد بن وهب الجعفي قال : لما طعن الحسن بن علي عليهما السلام بالمدائن أتيته وهومتوجّع فقلت : ما ترى يابن رسول الله صلى الله عليه وآله فان الناس متحيّرون ، فقال عليه السلام : أرى والله معوية خير لي من هؤلاء يزعمون انهم لي شيعة ابتغوا قتلي وانتهبوا ثقلي و أخذوا مالي ، والله لانّ عن معوية عهداً احقن به دمي و آمن به في أهلي خير لي من أن يقتلوني فيضيّع أهل بيتي و أهلي ، والله لو قاتلت معوية لأخذوا بعنقي حتى يدفعوني إليه مسلّماً ، فوالله لئن اسالمه و أنا عزيز خير من أن يقتلني و أنا أسيره ، أو يمنّ عليّ فيكون سبة على بني هاشم إلى آخر الدهر ، و معوية لا يزال يمنّ لها و عقبه على الحيّ منّا والميّت .

قال : قلت : تترك يابن رسول الله شيعتك كالغنم ليس لهم راع ، قال : وما أصنع يا أخا جهينة انّي والله أعلم بأمر قد ارمي به إليّ عن ثقاته انّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لي ذات يوم و قد رآني فرحاً يا حسن أتفرح كيف بك إذا رأيت قتيلاً لهم كيف بك إذا ولّى هذا الأمر بنوا اُميّة ، و أميرها الرّحب البلعوم الواسع الاعناج يأكل ولا يشبع يموت و ليس له في السماء ناصر و لا في الارض عاذر ، ثمّ يستولى على عزيزها لمورقها تدين له العباد ، و يطول ملكه ، يستن بسنن البدع والضلال ، ويميت الحق و سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقسّم المال في أهل ولايته ، و يمنعه من هو أحقّ به ، ويذلّ في ملكه المؤمن و يقوى في سلطانه الفاسق ، و يجعل المال بين أنصاره دولاً ، و يتخذ عباد الله خولا ، و يدرس في سلطانه الحقّ ، و يظهر الباطل ، و يلعن الصالحون ، و يقتل من ناواه الحقّ ، و يدين من والاه الباطل فكذلك حتّى يبعث الله رجلاً في آخر الزمان ، و كلب من الدهر فهل من الناس يؤيّده الله بملائكته ويعصم وينصره بآياته ، و يظهره على الارض حتي يدينوا طوعاً و كرهاً ، يملأ الارض عدلا و قسطاً ونوراً وبرهاناً ، و يدين له عرض البلد وطولها حتى لايبقى كافر و لا طالح إلا صالح ، و تصطلح في ملكه السباع و تخرج في الارض نبتها ، و تنزل السماء بركتها ، و تظهر

له الكنوز ، يملك ما بين الخافقين أربعين عاماً ، فطوبى لمن ادرك أيّامه ، و سمع كلامه.

وبالجملة:فالحسن عليه السلام كان يخبر أصحابه بقيام القائم وسلطانه فكانوا كارهين للمداهنة و طالبين للقتال برجاء النصر و الظفر ، وكرهوا القتال مع الحسين عليه السلام لعدم رجاء ذلك فكانوا يتمنون إدراك زمان القائم عليه السلام الذي مظفّر منصور ، فالمراد بالآية الشريفة أصحاب الحسين عليه السلام الذين أدركوا الحسين عليه السلام فكرهوا الأمرين الترك الذي امروا به اوّلاً والقتال الذي امروا به ثانياً .

فحاصل معنى الآية الشريفة بناء على التفسير المأثور من معدن الوحي عليه السلام اطلاع النبيّ صلى الله عليه وآله على هؤلاءِ الذين تقاعدوا عن نصرة الحسين عليه السلام بعد ما خالفوا أخاه عليه السلام في الكف فان مقتضى تعدية كلمة ترى بكلمة إلى مع انها متعدية بنفسها ذلك ، فكأنه ـ تعالى ـ قال لنبيّه صلى الله عليه وآله ألا تعاين إلى هؤلاء الذين يزعمون انّهم مؤمنون ، وكانوا يتمنون القائم عليه السلام ونصرته ،كيف يفعلون امرتهم بالتقية ، وكفّ الأيدي عن القتال فكرهوا ذلك ، مع انّ الصلاح ان يصالحوا معوية ويطيعوا امامهم فيما يأمرهم به ، فان اقامة الصلوة و إيتاء الزكوة كناية عن ذلك ، ثم امرتهم بالقتال مع الحسين عليه السلام فخذلوه و تركوا نصره خشية يزيد و حزبه فكانوا يخشونهم كخشية الله ـ تعالى ـ أو أشدّ حيث انهم ظنوا انفسهم على جهنم .

بل الخلود فيها وأنواع العذاب فخشيتهم الناس أشدّ من خشية الله و إلا كانت خشية الله غالبة على خشية الناس ، ففي هؤلاء ثلاث خصال .

الأولى : مخالفة الحسن عليه السلام فيما أمرهم من كف الأيدى .

الثانية : التقاعد عن نصرة الحسين عليه السلام بعد ما اُمروا بذلك .

الثالثة : تمنّيهم ادراك القائم عليه السلام و نصره و هذه الخصال جميعاً مبغوضة لله ـ تعالى ـ حيث انّ الداعي على الجميع حبّ الدنيا ، ولهذا قال : الله ـ تعالى ـ قل متاع الدنيا قليل .

و في الآية الاخرى فيقول : الذين ظلموا ربّنا اخرنا إلى أجل قريب ـ الخ ـ

و في قوله : ـ جلّ ذكره ـ إذا فريق منهم ، دلالة على أنّ هذه الخصال ليست لجميع أصحاب الحسين عليه السلام فانّ جمعاً من أصحاب الله كانوا من أصحابه كحجر و رشيد و كميل و ابن إسحق و جابر و غيرهم ، و يظهر من بعض الاخبار دخول بني‌هاشم في الفريق .

ففي البحار قال : محمّد بن أبيطالب ، روى محمّد بن يعقوب الكليني في كتاب الوسائل عن محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسن ، عن أيّوب بن نوح ، عن صفوان ، عن مروان ابن إسمعيل ، عن حمزة بن حمران ، عن أبيعبدالله عليه السلام قال: ذكرنا خروج الحسين عليه السلام وتخلّف ابن الحنفيّة ، فقال أبوعبدالله عليه السلام : يا حمزة بن حمران سأخبرك بحديث لا تسئل عنه بعد مجلسك هذا انّ الحسين عليه السلام لما فصل متوجها دعى بقرطاس كتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم ، من الحسين بن علي بن أبيطالب عليه السلام إلى بني هاشم ، أمّا بعد فانّه من لحق بي منكم استشهد و من تخلف لم يبلغ مبلغ الفتح والسلام ، و لا يخفى انّ هذا الكلام صريح في وجوب الخروج معه ، و نهى الصادق عليه السلام عن السؤال بعد ذلك المجلس دال على الاكتفاء بالاشارة إلى ما هم عليه ، و إن كشف الغطاء في مثل المقام لا رجحان فيه فالعلم والسكوت اولى فما كلّ ما يعلم يقال ، و من تأمل فيما كتبه عليه السلام بعنوان الوصية لابن الحنفية و جده صريحاً في الاستنصار و الدعوة فانّ الكتابة لا تشتمل إلا على أنه إمام يدعوا الناس إلي الحق ، وقوله عليه السلام ، قد تهيأت لذلك انا و اخوتي و بنوا أخي و شيعتي و امرهم أمري و رأيهم رأيي ، أيضاً تصريح بأن من ليس كذلك فليس منّي وامّا قوله عليه السلام : وأمّا أنت يا أخي فبعد ذلك التصريح مبنيّ على نوع من الخيار والستر و ترك الكشف ، و يشبه هذا ما قاله : لأصحابه و أهل بيته ، يا أهلي وشيعتي اتخذوا هذا الليل جمالكم فانهجوا بأنفسكم فليس المطلوب غيري ، ولو قتلوني مافكروا وفي غيري فانجوا رحمكم الله ـ تعالى ـ فأنتم في حل من بيعتي و عهدي الّذي عاهدتموه ، مع انّه لم يكن لهم ذلك بل استحقّ كلّ من فارقه العذاب الخالد و كفر بربّه ، و لا يسع المقام بيان ذلك ، و الظاهر انّ ابن الحنفية تهيّأ للخروج مع الامام عليه السلام بعدما اطلّع على عزمه و رأيه و لكنّه عليه السلام نهاه عن ذلك

نزل على وجهين .

أحدهما : على الجزم على أن يكون نهياً والضمير لقاتل الحسين عليه السلام والمعنى إنذاره لعنه الله بانتقام القائم منه وزجره عن هذا الاسراف الذي هو قتله للحسين عليه السلام

والوجه الآخر: على أن يكون اخباراً عن انتقام القائم بكثرة القاتل ، و بيان لأنّه و ان بلغ ما بلغ ليس سرفاً و قد مرّ قول أبي جعفر عليه السلام : والقائم منّا إذا قام طلب بثار الحسين عليه السلام فيقتل حتى يقال : قد اسرف في القتل وهذا من اعجاز القرآن فالكلام الواحد يتحمّل معان كثيرة ، وهذا معنى نزوله على سبعة أحرف فانّ السبعة عبارة عن الكثرة ، وعلى هذا تتفرّع واو الثمانية و هذا أحد الوجهين في أنّ للقرآن سبعة بطون لكن الأظهر من البطن التأويل .

كنز : روى محمد بن العبّاس باسناده عن الحسن بن محبوب صندل ، عن وارم بن فرقد ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : اقرؤا سورة الفجر في فرائضكم و نوافلكم فانّها سورة الحسين بن عليّ عليهما السلام و ارغبوا فيها رحمكم الله ـ تعالى ـ فقال له ابو اسامة و كان حاضراً في المجلس : و كيف صارت هذه السورة للحسين عليه السلام خاصة فقال : ألا تسمع إلى قوله ـ تعالى ـ : يا أيّتها النفس المطمئنة الآية انما يعني الحسين بن علي عليهما السلام فهو ذوا النفس المطمئنة الراضية المرضيّة وأصحابه وآل محمد صلى الله عليه وآله هم الراضون عن الله ـ تعالى ـ إلى يوم القيامة وهو راض عنهم و هذه السورة للحسين بن علي عليهما السلام و شيعته وشيعة آل محمد صلى الله عليه وآله خاصة من أدمن قرائة والفجر كان مع الحسين بن علي عليهما السلام في درجة الجنّة انّ الله عزيز حكيم .

جعفر بن محمد : عن عبدالله بن موسى عن ابن البطائني عن أبيه عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله ـ تعالى ـ : يا أيّتها النفس المطمئنّة ارجعي إلى ربّك راضية مرضيّة فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي ؛ يعني الحسين بن علي عليهما السلام .

كا : عليّ بن محمد رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله ـ عزّ وجلّ ـ : فنظر نظرة في النجوم فقال : انّي سقيم ، قال: حسب فرأى ما يحل بالحسين عليه السلام فقال: انّي سقيم لما يحل بالحسين ، قال : أبي عن سعد عن زيد بن يزيد ، وابن هاشم ، عن ابن أبي عمير

بقوله و اما انت يا اخي فتخلّفه كان بامر الامام عليه السلام و لكن السؤال عن تخلفه و ذلك الجواب أمر عظيم والله ـ تعالى ـ هو العالم و جلالة قدر ابن الحنفية تمنعنا من الوسوسة في أمره .

و للامام عليه السلام إلي بني‌هاشم كتاب آخر اصرح من ذلك هذه طائفة من الآيات الدالّة على أنّ شهادته أمر عظيم عند الله ـ تعالى ـ تعلقت عنايته به ، بل ظهر من بعضها امامته و امامة ذرّيته إلى يوم البعث و لو بمعونة التفسير ، بمعنى أنّ دلالتها واضحة بعد البيان و إن صعبت قبله: على الأذهان ،

وأمّا الآيات المؤلّة إليه فكثيرة ، سيء عن المعلّى بن الخنيس عن ابيعبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : قتل النفس التي حرّم الله فقد قتلوا الحسين عليه السلام في أهل بيته .

و عن جابر عن أبيجعفر عليه السلام قال نزلت هذه الآية في الحسين عليه السلام :ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل ، قاتل الحسين عليه السلام انه كان منصوراً قال : الحسين .

و عن سلام بن المستنير عن أبي‌جعفر عليه السلام في قوله ـ تعالى ـ : و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل انه كان منصوراً ، قال: هو الحسين ابن علي عليهما السلام قتل مظلوماً ونحن أوليائه والقائم منّا إذا قام طلب بثار الحسين عليه السلام فيقتل حتّى يقال : قد أسرف في القتل ، و قال : المقتول هو الحسين عليه السلام و وليّه القائم والاسراف في القتل ان يقتل غير قاتله انّه كان منصوراً فانّه لا يذهب من الدنيا حتّى ينصر برجل من آل رسول الله صلى الله عليه وآله يملأ الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً .

كا : عليّ بن محمّد ، عن صالح بن أبي‌حمّاد ، عن الحجال ، عن بعض أصحابه ، عن أبيعبدالله عليه السلام قال : سألته عن قول الله ـ عزوجل ـ : و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل ، قال : نزلت في الحسين عليه السلام لو قتل أهل الارض له ما كان سرفاً .

بيان : الذي يظهر من هذه الاخبار انّ قوله ـ عزوجل ـ : فلا يسرف في القتل

عن بعض رجاله ، عن أبيعبدالله عليه السلام في قول الله - عزوجل - وإذا الموؤدة سئلت بأيّ ذنب قتلت ، قال : نزلت في الحسين بن عليّ عليهما السلام و من الآيات قوله - عزوّجل - : إنّا عرضنا الأمانة على السموات و الأرض والجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الانسان انّه كان ظلوماً جهولا ، فانّ صيغة فعول من صيغ الفاعل لها معنى ينطبق على الفاعل و المفعول معاً في بعض الموارد كالعليم والقدير والسميع والبصير ، وعلى المفعول في بعض آخر كالجريح و القتيل ، و هذا الاختلاف انما هو باختلاف الحمل فانّ حامل العلم انما هو العالم لا المعلوم بخلاف الجرح والقتل فانّ حاملها المقتول والمجروح لا الجارح والقاتل ، فالمعنى واحد و الاختلاف انما هو باختلاف خصوصيات الموارد ، و كذلك الحال في فعول فان معناه أمر واحد مع انه يختلف في المواد ، فيفيد الفاعلية على وجه التعدية ، تارةكطهور حتييساوق المطهر مع الطاهر فيكون المعنى الطاهر والمطهر ، والالية اخرى كوقود ، و الفاعلية على وجه اللزوم اخرى مع افادة قوة موهمة للمبالغة كصبور .

وليس هذا إلا لاختلاف خصوصيّات المواد فانّ معناها المركزية للمبدء وكون الماء مركزاً للطهارة ومعدناً له حاصله كونه طاهراً و مطهراً وكون الشيىء مركزاً و مرجعاً في الايقاد محصّله كونه آلة لذلك ، و كون الشخص معدناً للعلم و مركزاً له معناه وفور علمه و بلوغه الغاية و وصوله النهاية ، والمبالغة علاّم لا عليم ، ومركزية الظلم على وجهين فقد يكون بصدور كل ظلم عنه و كونه أساساً له كما في أوّل من غصب حق محمد و آل محمد صلى الله عليه وآله فعلى هذا هو المخاطب بهذا الخطاب كما وردت الروايات في حقّ أبي فلان فانّ عزل خليفة الله عن مقامه من اوّل الأمر تأسيس لجميع ما وقع من الظلم إلى قيام الساعة ، فحمله للامامة عبارة عن غصبه لها ، و قد يكون بوروده عليه من جميع الوجوه حتّى انه اضمحلّ كلّ ظلم في جنب ما وقع عليه من الكثرة و الشدة فهو المركز للظلم و مجمعه ، فكانه ليس في العالم مظلوم غيره ، و على هذا النمط الجهل فالغاصب معدن الجهل ومركزه ، فكانه لاقدامه على حمل الامامة مع ان السموات و الارض والجبال اشفقن منه ، معدن الجهل و مركزه

فان كلّ جهل مضمحل في جنب جهله ، و خليفة الرحمن بعد ما زال عن مقامه و صار في زوايا الخمول ، واستحق عند الناس اللعن والقتل ، و زعموا انه عدوّ الله - تعالى - وتقرّبوا إلى الله - تعالى - بالبرائة منه ، وفرحوا بقتله ، وهتك حرمته صار مجهولا و مركزاً للجهل ، بمعنى ان الجهل تعلق به على نحو لم يتعلق بغيره فكلّ مجهول مضمحل في جنبه فكان الجهل لم يتعلق إلا به ، فهو المركز للجهل و مجمع له .

فعلى هذا فالمراد بالانسان هو خليفة الرحمن وهذا معنى ما في الروايات من أن ظلوم وجهول بمعنى المفعول لا ما يتوهّم ، ولا يخفى ان تأليف كلام متحمّل لمعنيين متقابلين صالح لكل منهما على الوجه الا و في ما اختصّ به القرآن ، و هذا أحد وجوه الاعجاز و من اسرار عدم ذكر الخلفاء و غاصبيهم صريحاً في الكتاب العزيز على وجه تفهمه العامّة ، ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام : في جواب الزنديق حيث ، قال : و انما جعل الله تبارك - و تعالى - في كتابه هذه الرموز التي[1] يعلمها غيره ، و غير اوليائه و حججه في أرضه ، لعلمه - تعالى - بما يحدثه في كتابه المبدلون من اسقاط اسماء حججه منه وتلبيسهم ذلك على الامة ليعينونهم على باطلهم ، فأثبت به الرموز و اعمى قلوبهم وأبصارهم لما عليهم في تركها ، و ترك غيرها من الخطاب الدال على ما أحدثوه فيه ، وجعل اهل الكتاب المقيمين به و العاملين بظاهره و باطنه من شجرة أصلها ثابت و فرعها في السماء تؤتي اُكلها كلّ حين باذن ربّها ؛ أي يظهر مثل العلم المحتملية في الوقت بعد الوقت، وجعل أعدائها أهل الشجرة الملعونة الذين جادلوا إطفاءً لنور الله بأفواههم فأبى الله إلا ان يتمّ نوره ولو علم المنافقون لعنهم الله ما عليهم من ترك هذه الآيات التي بينت لك تأويلها لاسقطوها مع ما اسقطوا منه ، و لكن الله - تبارك اسمه - ماض حكمه بايجاب الحجة على خلقه ، كما قال الله - تعالى - :فللّه الحجّة البالغة غشى أبصارهم ، وجعل على قلوبهم أكنّة عن تحامل ذلك فتركوه بحاله ، وحجبوا عن تأكيد الملبس بابطاله ، فالسعداء ينتبهون عليه ، والاشقياء يعمون عنه ، و من لم

(١) و الظاهر ان كلمة لاساقطة .

يجعل الله له نوراً فما له من نور .

ثم ان الله جل ذكره لسعة رحمته و رأفته بخلقه و علمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كتابه ، قسم كلامه ثلثةأقسام ، فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل وقسماً لايعرفه إلا من صفا ذهنه ، و صح تميزه ممن شرح الله صدره للاسلام ، و قسماً لايعرفه إلا الله والراسخون في العلم ، و انما فعل ذلك لئلاّ يدعي أهل الباطل من المستولين على ما يرث رسوله من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم ، و ليقودهم الاضطرار إلى الايتمار لمن ولاه أمرهم فاستكبروا عن طاعته تغرراً وافتراءً على الله - عزوجل - واغترراً بكثرة من ظاهرهم و عاونهم ، وعاند الله عزّ وجلّ و رسوله صلى الله عليه وآله الحديث .

و من الآيات : قوله - عز و جل - واذكر في الكتاب إسمعيل انه كان صادق الوعد و كان رسولاً نبيّاً .

قال محمد بن جعفر الرازي ، عن ابن أبي الخطاب ، و أحمد بن الحسن بن فضال ، عن الحسن بن فضّال ، عن مروان بن مسلم ، عن بريد العجلي ، قال : قلت : لابيعبدالله عليه السلام يابن رسول الله صلى الله عليه وآله أخبرني عن إسمعيل الذي ذكره الله - تعالى - في كتابه حيث يقول ، واذكر في الكتاب - الخ - كان إسمعيل بن إبراهيم لانّ الناس يزعمون انه إسمعيل بن إبراهيم ؛ فقال عليه السلام : ان إسمعيل مات قبل إبراهيم و ان إبراهيم كان حجة لله قائما صاحب شريعة فالى من ارسل اسمعيل اذن قلت : فمن كان جعلت فداك قال ذاك إسمعيل بن حزقيل النبي بعثه الله تعالى إلى قومه فكذبوه و قتلوه و سلخوا وجهه فغضب الله فوجّه إليه سطاطائيل ملك العذاب فقال : له وجّهني رب العزة اليك لاعذّب قومك ان شئت فقال له : إسمعيل لا حاجة لي في ذلك سطاطائيل فأوحى الله - تعالى - إليه فما حاجتك يا اسمعيل فقال اسمعيل انك اخذت الميثاق بالربوبية ، و لمحمّد صلى الله عليه وآله بالنبوّة ، و لاوصيائه بالولاية ، واخبرت خلقك بما تفعله اُمّته بالحسين بن علي عليهما السلام من بعد نبيها ، وانك وعدت الحسين عليه السلام ان تكرّه إلى الدنيا حتى ينتقم بنفسه ممن فعل ذلك به فحاجتي إليك يا رب ان تكرّني إلى الدنيا حتّى

انتقم ممن فعل ذلك بي ما فعل كما يكر الحسين عليه السلام فوعد الله إسمعيل بن حزقيل ذلك فهو يكرّ مع الحسين بن علي عليهما السلام وانما ذكرنا هذه الآية لارتباطها به ، وإلا فليس فيها تعرض لامره كسائر الآيات ولو على التأويل .

و من الايات : قوله ـ عزوجل ـ : فتلقى آدم من ربّه كلمات ـ الآية ـ وروى صاحب الدرالثمين في تفسيرها انه رأى ساق العرش اسماء النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فلقّنه جبرئيل ، قل يا حميد بحق محمّد ، يا عالي بحق علي عليه السلام ، يا فاطر بحق فاطمة يا محسن بحق الحسن والحسين ، و منك الاحسان ، فلما ذكرالحسين سالت دموعه ، وانخشع قلبه ، وقال: يا أخي جبرئيل فيذكر الخامس ينكسر قلبي ، وتسيل عبرتي قال جبرئيل : ولدك هذا يصاب بمصيبة تصغر عندها المصائب ، فقال : يا أخي وما هي قال : يقتلعطشاناً ، غريباً ، وحيدا ، فريدا ، ليس له ناصر ولا معين ، ولو تراه يا آدم وهو يقول : واعطشا ، وا قلة ناصراه ، حتى يحول العطش بينه و بين السماء كالدخان فلم يجبه أحد إلا بالسيوف ، و شرب الحتوف ، فيذبح ذبح الشاة من تغاة وتنهب رحله أعدائه ، وتشهر رؤسهم هو و أنصاره في البلدان ، ومعهم النسوان كذلك سبق في علم الواحد المنّان ، فبكا آدم وجبرئيل بكاء الثكلى هذه ما أردنا ايراده من الآيات .

و اما الاخبار فهي لاتكاد تحصى ولنقدم خبرا موضوعاً مدسوساً من الغلات في اصول اصحابنا ، مل : أبي عن سعد ، عن اليقطين ، عن محمّد بن سنان ، عن أبي سعيد قماط عن أبن أبي يعفور ، عن ابيعبدالله ـ عليه السلام ـ : قال بينا رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في منزل فاطمة و الحسين ـ عليه السلام ـ في حجره اذبكى و خر ساجداً ثم : قال يا فاطمة ـ عليها السلام ـ يا بنت محمّد ـ صلى الله عليه وآله ـ ان العلي الاعلى ترأني لي في بيتك هذا ساعتي هذه في احسن صورة واهيأهيئته ، وقال : يا محمّد ـ صلى الله عليه وآله ـ اتحب الحسين ـ عليه السلام ـ :فقلت نعم ، قرة عيني ، وثمرة فؤادي ، و جلدة مابين عينيى ، فقال : لي يا محمّد ـ صلى الله عليه وآله ـ و وضع يده على رأس ألحسين ـ عليه السلام ـ بورك من مولود عليه بركاتي وصلواتي ورحمتي و رضواني ، ولعنتي و سخطي وعذابي وحربي ونكالي على من قاتله و ناصبه و ناواه و نازعه .

اما أنه سيد ألشهداء من ألاولين وألاخرين في الدنيا والاخرة ، وسيد شباب أهل ألجنة من ألخلق أجمعين ، وأبن أفضل منه وخير ، فاقراه السلام وبشره بانّه رأية ألهدى ، ومنار اوليائي ، و حفيظي و شهيدي على خلقي ، و خازن علمي ، و حجتي على أهل السوات وأهل ألارضين ، وألثقلين الجن وألانس .

فانّ تجسّم الرب تعالى ـ وكونه ذاجارحة وصورة وهيئة ووضع يده على رأس الحسين ـ عليه السلام ـ كفر بالله العظيم ـ تعالى ـ عما يقول الظالمون علوا كبير .

قال الأمام ـ عليه السلام ـ : قد أولع ألناس في ألكذب علينا أتّقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف ، قول ربنا ، و سنة نبينا ، فهذا و أشباهه ما أخبرنا أئمتنا بان الغلات دسوها في كتب اصحابهم ، فانّ ألاخبار ألدالة على وضع ألاخبار، بل ألايات تقدم شطر منها ، ودسّ ما يدل على ما عليه الغلات في كتب اصحاب الائمة ـ عليهم السلام ـ ايضا تدل عليه ألاخبار ألكثيرة .

أن قلت : أن ألرواية لاتدل على تجسمه وأن النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ راه لكنه تراوي له و هو يشبه الطيف فالرؤيا ليس تجسّما : قلت : ان الشخص في حال اليقظة و السلامة لايرى الاجسام فان البصر كسائر الحواس لايدرك إلاّ الجسمانيات ، و اما في حال النوم و الغشوة فالرؤية على نحو خاص فانها ليست بالعين ، و النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ لم يكن نائماً ولا مغشيا عليه فلم يرى ألرب في أهيأ هيئة واحسن صورة الا بالباصرة و كذا يده التي وضعها على رأس الحسين ـ عليه السلام ـ ولم يسمع كلامه إلاّ باذنه ، فمفاد هذه الرواية انّه ـ تعالى ـ تمثل للنبى ـ صلى الله عليه وآله ـ كما تمثل روح الله لمريم ، قال جل شأنه: فتمثل لها بشراسويا ، وكما أن الجسمية تنا في وجوب الوجود فكذلك التمثل ، فان الممكن المجرد له أن يتمثل ، و الله ـ تعالى ـ شانه منزه عن ذلك ـ أيضا ـ فأن المتمثل عين المثال ، و هو سبحانه خالق للمثال و المتمثل ، واين الايجاد من ألاتحاد ، فلا ريب في أنّ هذا ألكلام لم يصدر من الامام ـ عليه السلام ـ بل هو مما أخبر به الله ـ تعالى ـ في كتابه ، و كذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس وألجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ؛ فهذا وحي لكنه من الشيطان لامن الرحمن ، ومن تامل فقراتها

لاحت له اثار الوضع وألافترا ، مثل يا بنت محمد - صلى الله عليه وآله - بعد يا فاطمة ومثل حربي الواقع بين عذابي و نكالي ومثل في الدنيا وألاخرة بعد التعميم إلى ألاولين وألاخرين و الثقلين بعد أهل السموات وأهل ألارضين ، فان فيها حزازة لاتلائم كلام الله - تعالى-

ومثل هذاالوضع ما رواه عبد الرحمن بن أبي ليلى ، قال : كناعند النبى - صلى الله عليه وآله - فجاء الحسين - عليه السلام - فاقبل يتمرغ عليه فرفع قميصه ، و قبل زُبيته ، فان الزبية مصغر الزب بضم الزاء ، و هوالذكر ، ومثل هذا الصنع القبيح يجب تنزه ساحة النبوة عنه قال : خالي العلامة أعلى الله في ألفردوس مقامه في البحار بعد ما ذكر الرواية .

الاولى : أنّ العلي ألا علىأى رسوله جبرئيل اويكون الترائيعن غاية الظهور العلي ، وحسن الصورة كناية عن ظهور صفات كماله - تعالى - له ، و وضع اليد كناية عن أفاضة الرحمة ، انتهى .

و فيه من التكلف ما بلغ الغاية وتجاوز النهاية فهل ترى جواز أرادة جبرئيل من الرب الا على ، او من لفظة الله او من غير هما وأي مناسبة بين أهيأهيئة واحسن صورة ، و بين ظهور صفات الكمال و حدوث هذا الظهور للنبى - صلى الله عليه وآله - فيذلك الوقت ينافى منصب النبوة ، ثم التعبير عن افاضة الرحمة بهذه الكلمة غلط صرف .

والعجب منه - قده - كيف غفل عن أن الرواية موضوعة مع صراحتها في الكفر وفي نفيها لما جاء به جميع الانبياء وهو الدين الحنيف .

و اما أخبار الله - عزوجل - انبيائه بذلك فقد تقدم شطر منه ، و نذكر جملة منها لي - باسناده عن سالم بن أبي جعدة قال : سمعت كعب الاحبار يقول : أنّ في كتابنا أن رجلاً من ولد محمد - صلى الله عليه وآله - رسول الله - صلى الله عليه وآله - يقتل ولايجف عرق دواب اصحابه حتى يدخلوا الجنّة فيعانقوا الحور العين ، فمر بنا الحسن - عليه السلام - فقلنا : هو هذا فقال : لا فمر بنا الحسين - عليه السلام - ، فقلنا : هو هذا قال : نعم .

وفيه ايضا عن امام بن سليم ، عن إشياخ لهم ، قالوا : غزونا بلاد الروم ، فدخلنا كنيسة من كنايسهم ، فوجدنا فيه مكتوبا ، اترجوا معشرٌ قتلوا حسينا ، شفاعة جده

يوم الحساب ، فسئلنا منذكم هذا في كنيستكم ، قالوا : قبل إن يبعث نبيكم ثلثماة عام .

وحدّث عبد الرحمن بن مسلم عن أبيه ، قال : غزونا بلاد الروم فاتينا كنيسةً من كنايسهم ، قريبةً من القسطنطنية، وعليها شيء مكتوب فسئلنا اُناساً من أهل الشام يقرؤن بالرومية ، فاذا هو مكتوب هذا البيت ، وذكر أبو عمرو الزاهد في كتاب الياقوتي قال : قال عبد الله بن صفار صاحب أبي حمزة الصوم : غزونا غزاة وسبينا سبيا ، وكان فيهم شيخ من عقلاء النصارى فاكرمناه واحسنا إليه فقال لنا أخبرني : أبي ، عن أبائه أنهم سفروا في بلاد الروم سفرا قبل إن يبعث محمد صلى الله عليه وآله العربي بثلثماة سنة فاصابوا حجرا عليه مكتوب بالمسند هذا البيت ، أترجوا عصبةٌ قتلت حسينا ، شفاعة جده يوم الحساب ، والمسند كلام اولاد شيث .

وفي مثير الاحزان عن سليمان بن الاعمش قال : بينا أنا في الطواف أيام الموسم إذا رجل يقول : اللهم أغفر لي وانا أعلم انك لا تغفر لي ثم سئلته عن السبب فقال : كنت أحد الاربعين الّذين حملوا رأس الحسين عليه السلام إلى يزيد عن طريق الشام ، فنزلنا أول مرحلة رحلنا من كربلاء على دير النصارى ، والرأس مركوز على رمح ، فوضعنا الطعام نحن ناكل إذا بكف على حائط الدير يكتب عليه بقلم حديد سطرا بدم أترجوا امة قتلت حسينا ، شفاعة جده يوم الحساب ، فجزعنا شديدا ، واهوى بعضنا إلى الكف لياخذه فغابت وعاد اصحابي .

و روي أن آدم عليه السلام لما هبط إلى الارض لم ير حو اء ، فصار يطوف الارض في طلبها ، فمر بكربلاءِ ، فاغتم وضاق صدره من غير سبب ، وعثر في موضع الذي قتل فيه الحسين عليه السلام حتى سال الدم من رحله فرفع رأسه إلى السماء ، وقال : الهي قد حدث مني ذنب آخر فعاقبتني به فاني طفت جميع الارض وما أصابني في مثل هذا الارض ، فاوحى الله ـ تعالى ـ يا آدم ماحدث منك ذنب ، ولكن يقتل فيهذا الارض ولدك الحسين عليه السلام ظلما فسال دمك موافقة لدمه فقال : آدم يا رب ايكون الحسين نبيا : قال : ـ تعالى ـ لا ولكنه سبط النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : ومن القاتل له ، قال :

قاتله يزيد لعين اهل السموات والارض ، فقال : آدم فاى شيءٍ به اصنع يا جبرئيل فقال : العنه يا آدم فلعنه أربع مرات ومشى خطوات إلى جبل عرفات فوجد حواء هناك .

وروى ان نوحاً عليه السلام لماركب في السفينة طاف بهجميع الدنيا، فلمامر بكربلاء أخذته الارض ، و خاف نوح الغرق ، فدعا ربه وقال : الهي طفت جميع الدنيا و ما أصابني فزع مثل ما اصابني فيهذا الارض فنزل جبرئيل وقال : يا نوح فيهذا الموضع يقتل الحسين عليه السلام سبط محمد خاتم الانبياء وابن خاتم الاوصياء فقال : و من القاتل له يا جبرئيل : قال : قاتله لعين اهل سبع سموات وسبع ارضين ، فلعنه نوح أربع مرات ، فسارت السفينة حتى بلغت الجودي واستقرت عليه .

وروى : ان ابراهيم عليه السلام مرّ في أرض كربلا ، فهو راكب فرسا فعثرت به وسقط ابراهيم ، و شج رأسه و سال دمه ، فاخذ في الاستغفار ، وقال : الهي أي حدث مني فنزل عليه جبرئيل ، وقال : يا ابراهيم ما حدث منك شيء ، ولكن هناك يقتل سبط خاتم الانبياء وابن خاتم الاوصياء فسال دمك موافقة لدمه ، قال : يا جبرئيل ومن يكون قاتله قال : لعين اهل السموات والارضين ، والقلم جرى علما للوح بلعنه بغير اذن ربه ، فاوحى الله ــ تعالى ــ إلى القلم أنك استحققت الثناء بهذا اللعن، فرفع إبراهيم يديه ولعن يزيد لعناً كبيراً ، وامـّن فرسه بلسان فصيح فقال : إبراهيم عليه السلام لفرسه أي شيء عرفت حتى تومـّن على دعائي فقال : يا إبراهيم انا افتخر بركوبك علي ، فلما عثرت وسقطت عن ظهري عظمت خجلتي ، وكان سبب ذلك يزيد لعنه الله وفي هذه الرواية اشكال من وجهين .

الاول : ان نزول البلاء على الانبياء إنما هو لرفع درجاتهم ، ومن المعلوم القرب من الله ــ تعالى ــ يقتضي ذلك فالاقرب اشد البلاء فاي معنى لزعم النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه مستندٌ إلى الذنب .

والثاني : جريان القلم بغير اذن الله ــ تعالى ــ واستحقاقه بذلك الثناء .

والجواب اما عن الاول : انه قد يبتلي النبي صلى الله عليه وآله وسلم لترك الاولى عقوبة كابتلاء

آدم بالخروج عن الجنة ، ويونس لبطن حوت ، فاذا رأى البلاء واحتمل العقوبة أراد أن يتداركها .

وأما عن الثاني : فبانّ الاذن المنفي إنما هو الاذن الخاص وأن علم بالرضى وأن العمل محبوب لله ـ تعالى ـ بح : من تاريخ محمد النجار شيخ المحدثين بالمدرسة المستنصرة،باسناد مرفوع إلى أنس بن مالك ، عن النبي (ص) انه قال : لما اراد الله ـ تعالى ـ أن يهلك قوم نوح ، أوحى الله اليه ان شق الواح الساج ، فلما شقها لم يدر ما يصنع بهافهبط جبرئيل ، فاراه هيئة السفينة ومعه تابوت بها مائة الف مسمار وتسعة وعشرون الف مسمار ، فسمر بالمسامير كلها السفينة إلى أن بقيت خمسة مسامير فضرب بيده إلى مسمار فاشرق بيده وأضاء كما يضيء الكواكب الدري في افق السماء فتحير نوح فانطق الله المسمار بلسان طلق ذلق ، فقال : أنا على إسم خير الانبياء محمد ابن عبدالله (ص) فهبط جبرئيل ، فقال : له جبرئيل ما هذا المسمار الذي ما رأيت مثله ، فقال : هذا باسم سيد الانبياء محمد بن عبدالله (ص) اسمرها على اولها جانب السفينة الايمن، ثم ضرب يده إلى مسمارثان فاشرق وانار فقال : نوح وما هذا المسمار فقال : هذا مسمار أخيه وابن عمه سيد الاوصياء علي بن أبيطالب (ع) فاسمره على جانب السفينة الايسر ، ثم ضرب يده على مسمار ثالث فزهر و اشرق وانار فقال : هذا مسمار فاطمة (ع) فاسمره إلى جانب مسمار أبيها ، ثم ضرب بيده إلى مسمار خامس[1] فزهر وانار واظهر النداوة فقال جبرئيل : هذا مسمارالحسين (ع) فاسمره إلى جانب مسمار أبيه ، فقال نوح : يا جبرئيل ما هذه النداوة فقال : هذا الدم فذكر قصة الحسين (ع) وما تعمل الامة فلعن الله قاتله وظالمه وخاذله .

وروى ان اسماعيل كانت اغنامه ترعى بشط الفرات . فقال : الراعي انها لا تشرب الماء من هذه المشرعة منذكذا يوما فسئل ربه عن سبب ذلك ، فنزلجبرئيل وقال : يا إسماعيل سل غنمك فانها تجيبك عن سبب ذلك ، فقال : لها لم لا تشربين

(١) هكذا فيالاصل و الظاهران بعض الحديث ساقط .

من هذا الماء ، فقال : بلسان فصيح قد بلغنا أنّ ولدك الحسين سبط محمد صلى الله عليه وآله وسلم يقتل هنا عطشانا ، فنحن لا نشرب من هذه المشرعة حزنا عليه ، فسألها عن قاتله . فقال : يقتله لعين اهل السموات والارضين والخلايق أجمعين ، فقال : اسماعيل اللهم العن قاتل الحسين (ع) .

و روي ان موسى كان ذات يوم سائراً ومعه يوشع بن نون فلما جاء الى ارض كربلا انخرق نعله و انقطع شراكه و دخل الخسك في رجليه وسال دمه . فقال الهي اى شئي حدث مني فاوحى الله ـ تعالى ـ اليه انّ هنا يقتل الحسين ـ عليه السلام ـ و هنا يسفك دمه فسال دمك موافقة لدمه ، فقال : رب ومن يكون الحسين فقيل : له هو سبط محمّد المصطفى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ و ابن على المرتضى ـ عليه السلام ـ فقال و من يكون قاتله فقيل : هو لعين السمك في البحار ، و الوحوش فى القفار، والطير فى الهواء ، فرفع موسى يده و لعن يزيد و دعا عليه ، و امّن يوشع بن نون على دعائه ، و مضى لشانه .

و روي أن سليمان كان يجلس على بساطه ويسير في الهواء فمرذات يوم و هوسار في ارض كربلا ، فادارت الريح بساطه ثلث دورات حتى خاف السقوط ، فسكنت الريح و نزل البساط في ارض كربلاء : فقال سليمان للريح لم سكنت . فقالت : ان هنا يقتل الحسين ـ عليه السلام ـ فقال و من يكون الحسين ـ عليه السلام ـ فقالت : هوسبط محمد ـ صلى الله عليه وآله ـ المختار و ابن علي الكرار فقال : و من قاتله قالت : لعين أهل السموات و الارض يزيد فرفع سليمان يديه ولعنه ودعا عليه وامّن على دعائه الانس والجن ، فهبت الريح وسار البساط .

و روى انّ عيسى ـ عليه السلام ـ كان سائحا في البرارى و معه الحواريون فمرّو بكربلا فرأوا اسداً كاسراً قداخذ الطريق فتقدم عيسى عليه السلام الى الاسد فقال : له لم جلست في هذا الطريق لاتدعنا نمر فيه فقال : الاسد بلسان فصيح اني لم ادع لكم الطريق حتى تلعنوا قاتل الحسين ـ عليه السلام ـ فقال : عيسى ـ عليه السلام ـ و من يكون الحسين ـ عليه السلام ـ

فقال : هوسبط محمد النبي الامي - صلى الله عليه وآله وسلم - وابن علي الولّي قال : ومن قاتله قال : قاتله لعين الوحوش والذئاب والسباع اجمع خصوصاً أيام عاشوراء فرفع عيسى - عليه السلام - يديه ولعن يزيد ودعا عليه ، وامّن الحواريون على دعائه ، فتنحى الاسد عن طريقهم ومضوا لشأنهم وهذه الروايات ، انا نقلناها لمجرد احتمال الصحة والا فالاعتماد على ما وردبطرق صحيحة في تفسير الايات ، فظهر ان الله - تعالى - بهذه القضية عنايته عظيمة، وانها كانت مقدرة ما ضية في علم الله - تعالى - كما انه يظهر منها .

و مما ياتى من الاصرار و التكرار في اخبار النبى المختار أنّه مما لا يليق الا بالرب - تعالى - فحق هذه الواقعة ان يكون النباء بهارب العالمين ، و المستمع خاتم النبيّين وغيره من الانبياء والمرسلين ، على اتّم انحاء الحزن ،كما رأيت ان أبا البشر وجبرئيل بكيا بكاء الثّكلى ، فلم يكن المقصود إلاّ اقامة العزاء ، و مثل هذا هو الموجب لغفران الذنوب والمحبوب في الشرع لا ماشاء في هذه الازمنة مما يوجب سخط الله تعالى و نزول عذابه من توهين خليفة الله تعالى باللهو والغناء من النسوان والصبيان، بل ضرب الدفوف واللعب و الاكاذيب وعقد المجالس للاغراض الفاسدة الظاهرة ، والاعلان بالافعال المنكرة ، كاظهار الصور المجسمة ، و تشبه الاشرار والفجار باهل البيت عليهم السلام ، والرجال في النساء ، ومالا يخفى من المفاسد التي لا يصلحها إلا صاحب الامر بالسيف ، وهؤلاء اضرّ على الدين من جيش يزيد علي الحسين عليه السلام ، وغرهم إبليس بما يزعمون من عموم من بكى اوأبكي اوتباكى ، وغفلوا عن شرائطها المعلومة بالضرورة من الدين ، والاخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السلام ، وكيف يرضى الله تعالى بارتكاب الكبائر وجعله من اقامة الشعائر ، فهل هذا الاغرور وقول زور .

أما الاطياف المناسبة لهذه الزينة ، فهي من وحى الشيطان إلى أوليائه ، والاصل فيهذه البدع وشيوع هذه المنكرات من أهل الجهل ، اتخذوا ما هو أفضل الطاعات ، ولا يليق الا بامناءِ الله تعالى الة للدنيا ، فزعموا ان ترويج البكاء يتوقف على هذه البدع ، والمفتريات ، والغناء واللهو و أنحاء الزينة ، واللعب فالحّوا على ذلك ، وقررّهم عليه من يشاكلهم ، بل أعانوهم عليه نعوذ بالله تعالى من خزي الدنيا وعذاب

الآخرة .

وأما إخبار الله تعالى نبيّنا بذلك وأخباره فقد تقدم شطر منه ، ونذكر جملة منه ساء : إبن حشيش ، عن أبي المفضّل الشيباني ، عن محمّد بن علي بن معمر عن إبن أبي الخطاب ، عن إبن أبيعمير ، ومحمّد بن سنان ، عن هارون بن خارجة عن أبي بصير ، عن أبيعبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : بينا الحسين عليه السلام عند رسول الله ﷺ إذ اتاه جبرئيل : فقال يامحمّد ﷺ : أتحبه قال نعم : قال اما انّ امتّك ستقتله فحزن لذلك رسول الله ﷺ حزنا شديداً فقال : جبرئيل أيسرك ان أريك التربة الّتي يقتل فيها ، قال : نعم فخسف جبرئيل مابين مجلس رسول الله عليه وآله إلى كربلاء حتى التقت القطعتان هكذا وجمع بين الّساقين ، فتناول بجناحيه من التربة فناولها رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ رجعت الأرض أسرع من طرفة العين ، فقال : رسول الله ﷺ طوبى لك من تربة و طوبى لمن يقتل فيك .

ما: باسناده عن أنس بن مالك ' إن عظيما من عظماء الملئكة أستأذن ربه عزّ وجلّ في زيارة النبي ﷺ فاذن له فبينما هو عنده إذ دخل عليه الحسين عليه السلام فقبلّه النبى ﷺ وأجلسه في حجره . فقال : له الملك اتحبه قال : أجل . أشد الحب إنه إبنى قال له : ان أمتك ستقتله . قال : أنّ اُمّتي تقتل ولدى . قال : نعم وإن شئت أريك من التربة التي يقتل فيها . قال : ﷺ نعم فاراه تربة حمراء طيبة الريح . فقال : إذا صارت هذه التربة دماعبيطا فهو علامة قتل إبنك هذا . قال : سالم بن أبى الجعد ، اُخبرت إن الملك كان ميكائيل .

ما : سند ضعيف عن زينب بنت جحش ، قال : كان رسول الله ﷺ ذات يوم عندى نائما فجاء الحسين عليه السلام فجعلت اعلّله مخافة أن يوقظ النبى ﷺ فغفلت عنه ودخل واتبعته فوجدته وقدقعد على بطن النبى ﷺ فجعل زُبيبته في سرة النبى ﷺ فجعل يبول عليه فاردت ان أخذه عنه . فقال : رسول الله دعي ابني يازينب حتى يفرغ من بوله ، فلمافرغ توضاء النبى ﷺ وقام يصلى ، فلماسجد ارتحل الحسين عليه السلام فلبث النبى ﷺ حتى نزل فلما قام الحسين عليه السلام فحمله حتى فرغ من صلوته

فبسط النبى صلى الله عليه وآله وسلم يده ويقول : أرنى أرنى يا جبرئيل . فقلت : يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لقد رأيتك اليوم صنعت شيئا مارأيتك صنعته قط . قال : نعم جائنى جبرئيل فعزاني في إبني الحسين عليه السلام فاخبرني إنّ اُمّتى تقتله، وأتاني بتربة حمراء ، و في سنده شيخ مجهول ، بل : كثير من رجال السند لايعتمد على روايته ، فلا يجوز ألاعتمادعليها، وهذا الفعل لايليق بمقام الامام عليه السلام ولا بمقام النبى صلى الله عليه وآله وسلم ومن تتبع الاخبار علم إن الامامحال الصباوة لم يكن كسائر الصبيان ، وربما يزعم الجاهل إنّ هذه منقبة وفضيلة ، ولا يعلم إنّ شناعتها تكشف عن أنها مخالفة للواقع ، فالواجب تنزيه ذكر مجالس احوالهم عن امثال هذه المزخرفات التى لااصل لها ، ولاأساس ألمنافية لاصوٰل الامامية ، وما ورد من الاخبار المتواترة في حق الائمة عليهم السلام .

ما : باسناده : عن عايشة إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أجلس حسينا على فخذه وجعل يقبّله . فقال : جبرئيل اتحب إبنك هذا . قال : نعم : فان امتك ستقتله بعدك فدمعت عينا رسول الله صلى الله عليه وآله . فقال : له إن شئت أرتيك من تربة التى يقتل عليها . قال نعم : فاراه جبرئيل تراباً من تراب الارض التي يقتل عليها . وقال : تدعي الطف .

ما : باسناده عن أنس بن مالك انّ ملك المطر استاذن أن ياتي رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : النبى صلى الله عليه وآله وسلم لامسلمة املكى علينا الباب لايدخل علينا احدفجاء الحسين عليه السلام ليدخل فمنعته فوثب حتى دخل ، فجعل يثب منكبي رسول الله صلى الله عليه وآله ، ويقعد عليها . فقال : له الملك اتحبه . قال نعم : قال : فانّ امتك ستقتله ، و ان شئت أريتك المكان الذي تقتل فيه ، فمديده فاذا طينة حمراء فاخذتها ام سلمة ، فصيرتها في طرف خمارها. قال : ثابت فبلغنا انه المكان الذي قتل به بكربلاء ، و هذه الرواية لاتخلو عن اضطراب وخبط .

مل : باسناده عن سعد بن يسار او غيره . قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : لما أن يهبط جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله بقتل الحسين عليه السلام أخذ بيد على عليه السلام فخلى به مليا من النهار، فغلبتهما عبرة، فلم يتفرقا حتّى هبط عليهما جبرئيل . وقال : رب العالمين ربكما يقرئكما السلم . ويقول : عرفت عليكما لماصبرتما . قال : فصبراً

وروبت هذه بطرق عديدة .

ما: باسناده: عن أبيجعفر عليه السلام .قال: قال: أمير المؤمنين عليه السلام زارنا رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اهدت أم أيمن لبناً وزبداً وتمراً فقدمنا منه فاكل ثمّ قام إلى زاوية البيت ، فصلى ركعات ، فلما كان في آخر سجوده بكى بكاءً شديداً .

فلم يسئل أحدٌ منّا إجلالاً واعظاماله فقام الحسين عليه السلام في حجره . وقال : له ياابة لقد دخلت بيتنافما سررنابشيء كسرورنا بدخولك، ثم بكيت بكاءً غمينا، فما أبكاك فقال : يابني اتاني جبرئيل آنفا فأخبرني إنكم قتلى ، وإن مصارعكم شتى ، فقال : ياأبة فما لمن يزور قبورنا ، على تشتتها ، فقال : يا بني اولئك طوائف من اُمتي يزورونكم فيلتمسون بذلك البركة ، وحقيق علي أن آتيهم يوم القيمة حتى أخلصهم من أهوال الساعة من ذنوبهم ويسكنهم الله الجنة .

مل : باسناده عن علي بن ابيطالب عليه السلام : زارنا رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم ، فقدمنا إليه طعاماً ، وأهدت إلينا امأيمن صحفة من تمر ، وقعبا من لبن وزبد ، فقدمنا إليه ، فاكل منه فلما فرغ قمت فسكبت على يديه ماء ، فلماغسل يده مسح وجهه ولحيته ببلة يديه ، ثمّ : قام إلى مسجد في جانب البيت فخر ساجدا ، فبكى فاطال البكاء ، ثم رفع رأسه فما اجترى منا أهل البيت أحد يسئل عن شيء ، فقام الحسين عليه السلام يدرج حتّى صعد على فخذي رسول الله صلى الله عليه وآله فاخذ رأسه إلى صدره ، و وضع ذقنه على رأس رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ قال : يا أبة ما يبكيك . فقال : يابني إنّي نظرت إليكم اليوم ، فسررت بكم سروراً لم أسر بكم قبله مثله ، فهبط جرئيل عليه السلام فاخبرني أنكم قتلى ، وإنّ مصارعكم شتّى ، فحمدت الله ـ تعالى ـ على ذلك ، وسئلته لكم الخيرة، فقال : له ياأبة فمن يزور قبورنا ويتعاهدها على تشتتها ، قال : طوائف من اُمتي ، يريدون بذلك برّي وصلتي ، أتعاهدهم في الموقف وآخذ باعضادهم ، فانجياهم من أهوال القيمة و شدائده ، ولا يخفى إنّ هذه القضية عين القضية الاولى ، و الاختلاف في الخصوصيات من الروات ، .

نعم : قدتكررت التعزية من الله ـ جلّ شأنه ـ بواسطة جبرئيل خاصّة .

وأمّا سائر الملئكة فلكل تعزية خاصة قال سلمان:وهل بقي في السموات ملك لم ينزل إلى رسول‌الله صلى الله عليه وآله يعزيه ، في‌ولده‌الحسين عليه السلام ويخبره بثواب الله-تعالى- إيّاه ويحمل عليه تربة مصروعا عليها ، مذبوحاً مقتولا طريحا مخذولاً ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم : أخذل من خذله ، واقتل من قتله ، و أذبح‌من ذبحه ، ولا تمتعه بما طلبه .

قال عبد الرحمن : فوالله قد عوجل الملعون يزيد ، ولم يتمتع بعد قتله ، ولقد اخذ معاقصة ، وبات سكرانا ، واصبح ميتا ، متغيرا كانّه مطلى تعاد ، أخذ على أسف ومابقي أحد ممن تابعه على قتله ، أوكان في محاريب ، إلا أصابه جنون ، أوجذام ، أوبرص ، وصار ذلك وراثة في نسلهم .

وقال الشيخ جعفر بن نما : في مثير الأحزان ، على مافي البحار ، : قال : أصحاب الحديث ، فلما أتت على الحسين عليه السلام سنةً كاملةً هبط على النبى اثنى‌عشر ملكا على صور مختلفة ، أحدهم على صورة بنى‌آدم يعزونه ويقولون إنه ينزل‌بولدك الحسين عليه السلام ابن فاطمة عليها السلام مانزل بهابيل من قابيل ولم يبق ملك الانزل النّبي صلى الله عليه وآله يعزونه والنبي صلى الله عليه وآله . يقول : اللهم أخذل خاذله ، و أقتل قاتله ، ولا تمتعه بما طلبه ، فليس مافي الروايات اعلاما بعد علم ، بل التكرار إنما وقع بعنوان التعزية .

مل : عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال : إنّ جبرئيل أتى رسول الله صلى الله عليه وآله و الحسين عليه السلام يلعب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبره ان اُمته ستقتله . قال : فجزع رسول الله صلى الله عليه وآله . فقال : ألا اريك التربة الّتي يقتل فيها . قال نعم : فخسف مابين مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المكان الّذي قتل فيها حتي التفت القطعتان فاخذ منها ودحيت في أسرع من طرفة العين ، فجزع وهو . يقول : طوبى لك من تربة ، وطوبى لمن يقتل‌حولك ، قال : وكذلك صنع صاحب سليمان تكلم باسم‌الله الأعظم ، فخسف مابين سرير سليمان وبين العرش من سهولة الارض وحزونتها حتّي التفت القطعتان فاجتز العرش ، قال : سليمان يخيل إليّ أنه خرج من‌تحت سريرتي ، قال : ودحيت

في أسرع من طرفة العين .

مل باسناده : عن أبيعبد الله عليه السلام . قال نعي : جبرئيل الحسين عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في بيت اُم سلمة ،فدخل عليه الحسين عليه السلام وجبرئيل عنده . فقال: إنّ هذا تقتله امتك . فقال : رسول الله أرني من التربة الّتي يسفك فيها دمه ، فتناول جبرئيل قبضة من تلك التربة فاذا هي تربة حمراء .

وفي رواية : ولم تنزل عند ام سلمة حتى مأتت رحمها الله مل : باسناده عن أبيعبدالله عليه السلام عن عبدالملك ابن أعين قال :سمعت أباعبد الله عليه السلام إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان في بيت اُمسلمة وعنده جبرئيل ، فدخل الحسين عليه السلام فقال له جبرئيل : إنّ امتك تقتل هذا إبنك ، ألااُريك من تربته الارض الّتي يقتل فيها ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نعم : فأدحى جبرئيل بيده ، وقبض قبضة منها فاريها النّبي صلى الله عليه وآله .

وفيه إيضاً باسناده : عن ابيعبدالله عليه السلام قال : لماولدت فاطمة عليها السلام الحسين عليه السلام جاء جبرئيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : إنّ اُمتك تقتل الحسين عليه السلام من بعدك ثم قال : الااريك من تربتها ، فضرب بجناحه فاخرج من تربة كربلاء فاريها إياه ثم . قال هذه التى يقتل عليها .

وفيه إيضاً : عن ابن عباس ره . قال : الملك الّذى جاء إلى محمد صلى الله عليه وآله يخبره بقتل الحسين عليه السلام كان جبرئيل الروح الامين منشور الاجنحة باكيا صارخا قد حمل من تربته وهو يفوخ كالمسك ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وآله وتفلح امة ، تقتل فرخى أو قال : فرخ أبنتى . قال : جبرئيل يضربهم الله بالاختلاف يختلف قلوبهم ، و قوله صلى الله عليه وآله : تفلح إستفهام إنكارى ؛ أى لا تفلح وهذه الرواية صريحة فيما بيناه سابقا من إنّ هذه الأخبار كانت بعنوان التعزية ، ولهذا كان جبرئيل منشور الاجنحة باكياصارخا ، وفي الرواية الاتية تصريح بانّ جبرئيل عزانى .

شا : من أم سلمة . قالت : بينما رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم جالساً والحسين عليه السلام جالس في حجره إذا ملئت عيناه بالدموع . فقال : يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما بالي أريك تبكي جعلت فداك . فقال جائنى جبرئيل فعزاني بابني الحسين عليه السلام فاخبرني إن طائفة

من امتي تقتله لا أنا لهم الله شفاعتي .

وباسناد آخر:عن أم سلمة ، إنها . قالت : خرج رسول الله ﷺ من عندنا ذات ليلة فغاب عنا طويلا ثم جائنا و هو اشعث اغبر و يده مضمومة ؛ فقلت : يا رسول الله ﷺ ما بالي أريك أشعث مغبرا . فقال : أسري بي في هذا الوقت إلى موضع من العراق . يقال : له كربلاء ، فاريت فيه مصرع الحسين عليه السلام ابني وجماعة من ولدي وأهل بيتي ، فلم أزل القط دمائهم فها هو في يدي ، وبسطها لي . فقال : خذيه فاحتفظي به ، فاخذت فاذا هو شبه تراب أحمر فوضعته في قارورة وشددت رأسها ، واحتفظت بها فاذا خرج الحسين من مكة متوجها نحو العراق ، كنت أخرج في كل يوم فاشمها وانظر إليها ، ثم أبكي لمصابه فلما كان في اليوم العاشر من المحرم ، وهو اليوم الّذي قتل فيه ، أخرجتها أول النهار وهي بحالها ثم عدت إليها في آخر النهار ، فاذا هي دم عبيط ، فصحت في بيتي ، وبكيت وكظمت غيظي ، مخافة ان تسمع أعدائهم بالمدينة ، فيتسرّعوا بالشماتة فلم أزل حافظة للوقت واليوم حتّى جاء الناعي ينعاه ، فتحقق ما رأيت .

ويظهر من هذه الرواية ان ما كانوا يأخذونه من أرض كربلاء في الحقيقة ، دم يشبه التراب الاحمر ، وتبيّنت حقيقته يوم عاشوراء ، وفي أخذ الدم قبل الذبح اشكال كما في رؤية الشيء قبل وجوده ، ويندفع ، بانه من باب التمثل ، كما في الطيف ونقياء عائشة ، بعد ما استتابت ، بل تظهر من القرآن أن أكل مال اليتيم بالباطل أكل للنار في الحال ، والمتأخر إنما هو السعير . قال : ـ جل ذكره ـ « إن الّذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » .

قب : قال : سعد بن أبي وقاص أن قس إبن ساعدة إلا بادي . قال : قبل مبعث النبي ﷺ تتخلف المقدار منهم عصبة ، ثاروا الصفين وفي يوم الجمل ، والزم الثار الحسين عليه السلام بعده ، وأخشوا على إبنه حتى قتل .

وفي البحار تتخلف المقدار ؛ أي ـ جازوا قدرهم ، وقعدوا طورهم ، اوكثروا

حتى لا يحيط بهم مقدار وعدد ، قوله ثاروا من الثوران ، أو من الثار ، من قولهم ثارت ؛ أي ـ قتلت قاتله ، فانهم كانوا تدعون طلب دم عثمان ، ومن قتل منهم في غزوات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ويؤيده . قوله : والزم الثار ؛ أي طلبوا الثار بعد ذلك من الحسين عليه السلام ، لأجل من قتل منهم في الجمل والصفين وغير ذلك ، والمعنى إنهم قتلوه حتى لزم ثاره .

وفي مثير الاحزان : باسناده عن زوجة العباس بن عبد المطلب وهي ام الفضل لبابة بنت الحرث ، قال رأيت في النوم قبل مولد الحسين عليه السلام ، كان قطعة من لحم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قطعت ووضعت في حجرى ، فقصصت الرؤيا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . فقال : إن صدقت رؤياك : فان فاطمة ستدلد غلاماً وأدفعه إليك حتى ترضعيه ، فجرى على ذالك ، فجئت به يوما فوضعته في حجره ، فبالفقطرت منه قطرة على ثوبه ، فقرضه بمكى . فقال : كالمغضب مهلاً يا أم الفضل فهذا ثوبي ، وقد أرجعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم . قالت : فتركته ومضيت لآتيه بماءٍ فجئت فوجدته يبكي ، قلت : مم بكائك يا رسول الله صلّى الله عليه وآله . فقال : أن جبرئيل أتاني وأخبرني أنّ أمتي تقتل ولدي هذا ، ولا يخفى أن مقتضى الاخبار الصحيحة أنه عليه السلام لم يرضع من انثى ، فالظاهر أنّ هذا غلط ، ولعل أم الفضل افتهمت من رفع الغلام الرضيع إليها أن الدفع للإرضاع لا لمجرد التكفيل ، ولم يكن الامر في الواقع كذلك .

ثم قال : وعن اشعث بن عثمان ، عن أبيه ، عن أنس بن نجيم . قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّ إبني هذا يقتل بارض العراق ، فمن أدركه منكم فلينصره ، فحضر أنس معه بكربلاء وقتل معه ، ورويت عن عبدالصمد ، أن أحمد بن أبي الجيش عن شيخه أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ، عن رجاله عن عايشة . قال : دخل الحسين عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو غلام يدرج . فقال : أي عايشة ألا اُعجبك لقد دخل عليّ أنفاً ملك لم أدخل عليّ قط . فقال : إبن إبنتك هذا مقتول وإن شئت اريتك من تربته التي يقتل بهافتناول تراباً أحمر فاخذته أم سلمة فحرسته في قارورة فاخرجته

يوم قتل وهو دم .

وروى مثل هذا : عن زينب بنت جحش ، وعن عبدالله بن يحيى . قال : دخلنا مع علي إلى صفين ، فلما حاذى نينوى نادى صبراً يا أبا عبدالله ، فقال : دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعيناه تفيضان . فقلت : بأبي أنت وأمي يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما لعينك تفيضان ، أغضبك أحد . قال : صلى الله عليه وآله وسلم لا بل كان عندي جبرئيل فأخبرني ان الحسين عليه السلام يقتل بشاطى الفرات . وقال : هل لك أن أشمك من تربته . قلت : نعم فمد يده فاخذ قبضة من تراب فاعطانيها فلم املك عيني أن فاضتا ، واسم الارض كربلاء فلما أتت عليه سنتان خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى سفر ، فوقف في بعض الطريق ، واسترجع ودمعت عيناه فسئل عن ذلك . فقال : هذا جبرئيل يخبرني عن أرض بشط الفرات . يقال : لها كربلاء ، يقتل فيها ولدي الحسين عليه السلام وكأنّي أنظر إليه وإلى مصرعه ومدفنه بها ، وكأنّي أنظر إلى السبايا على أقتاب المطايا ، وقد أهدى رأس ولدي الحسين عليه السلام إلى يزيد لعنه الله ، فوالله ماينظر أحد إلى رأس الحسين عليه السلام ويفرح إلّا خالف الله بين قلبه ولسانه ، وعذبه الله عذاباً اليماً ، ثم رجع النبي صلى الله عليه وآله من سفره مغموماً كئيبا حزينا ، فصعد المنبر وأصعد معه الحسن عليه السلام و الحسين عليه السلام فخطب ووعظ الناس ، فلما فرغ من خطبته ، وضع يده اليمنى على رأس الحسن عليه السلام ، واليسرى على رأس الحسين عليه السلام . وقال : اللهم إنّ محمداً عبدك ورسولك ، وهذان أطايب عترتي ، وخيار أرومتي ، وأفضل ذريتي ، ومن أخلفها في أمتي ، وقد أخبرني جبرئيل أن ولدي هذا مقتول بالسم ، والآخر شهيد مضرج بالدم ، اللهم فبارك له في قتله ، واجعله من سادتك الشهداء ، اللهم ولا تبارك في قاتله ، وخاذله ، وأصله حرّ نارك ، وأخزه في أسفل درك من الجحيم ، قال : فضج الناس بالبكاء والعويل . فقال : لهم النبي صلى الله عليه وآله أتبكون ولا تنصرونه ، اللهم فكن أنت له وليا وناصراً ثم . قال : يا قوم اني مخلف فيكم الثقلين ، كتاب الله وعترتي ، وأرومتي ، وفراخ أمانتي ، وثمرة فؤادي ، ومهجتي ، لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض ، ألا وإني اسئلكم في ذلك إلّا

ما أمرني ربي أن أسئلكم عنه ، أسئلكم عن المودة في القربى ، وأحذروا أن تلقوني غداً على الحوض ، وقد آذيتم عترتي ، وقلتم أهل بيتي ، وظلمتموهم ، ألا انه سيرد عليّ يوم القيمة رايات من هذه الامة ، الاولى راية سوداء مظلمة قد فزعت منه الملئكة فتقف عليّ فاقول لهم من أنتم ، فينسون ذكرى ، فيقولون أهل التوحيد من العرب ، فاقول لهم: أنا أحمد نبي العرب والعجم ، فيقولون: نحن من أمتك ، فاقول: كيف خلفتموني من بعدي في أهل بيتي وعترتي وكتاب ربّي ، فيقولون : أما الكتاب فضيّعناه ، وأما العترة عن جديد الارض ، فلما أسمع ذلك منهم أعرض عنهم وجهي ، فيصدرون عطاشاً مسودة وجوههم ، ثم ترد عليّ راية أخرى أشد سواداً من الاولى ، فاقول : لهم كيف خلفتموني من بعدي في الثقلين كتاب الله وعترتي .

فيقولون : أما الاكبر فخالفناه وأما الاصغر فمزقناهم كل ممزّق . فاقول : اليكم عني فيصدرون عطاشاً مسودة وجوههم ثم ترد عليّ راية تلمع وجوههم نوراً ، فاقول : لهم من أنتم . فيقولون : نحن أهل حكمة التوحيد والتقوى من أمة محمد المصطفى ونحن بقية أهل الحق حملنا كتاب الله وحللنا حلاله وحرمنا حرامه ، فاحببنا ذرية محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونصرناهم من كل ما نصرنا به انفسنا ، وقاتلنا معهم من عاداهم . فاقول : لهم أبشروا فانا نبيكم محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولقد كنتم في الدنيا كما قلتم ثم أسقيهم من حوضي فيصدرون مرويين مستبشرين ثم يدخلون الجنة خالدين فيها أبد الابدين ، ومن هذا الباب أخبار كثيرة اقتصرت منها على هذا المقدار .

وأما اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام بذلك كثيرة .

ما: عن أخي دعبل عن الرضا عليه السلام عن آبائه ، عن على بن الحسين عليه السلام قال : حدثني أسماء بنت عميس . قالت : قبلت فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و الحسن عليه السلام والحسين عليه السلام . قالت : فلما ولدت الحسن عليه السلام جاء النبي عليه السلام . فقال : ياأسماءهاتي ابني . قالت : فدفعته إليه في خرقة صفراء ، فرمى بها . فقال :ألم أعهد إليكم ان لاتلفّوا المولود في خرقة صفراء ، ودعا بخرقة بيضاء فلفه بها ، ثم اذّن

في اُذنه اليسرى . وقال : لعلي بما سميّت ابني . قال عليه السلام ماكنت لاسبقك باسمه يارسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قال وماكنت لاسبق ربي ـ عزوجل ـ قال : فهبط جبرئيل . قال: إنّ الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرء عليك السلم . و يقول : لك يا محمد علّي منك بمنزلة هرون من موسى إلّا أنّه لانبّي بعدك ، فسم ابنك باسم ابن هرون . قال : النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما إسم ابن هرون . قال : جبرئيل شبر . قال : وماشبر . قال : الحسن . قالت ، فسماه الحسن عليه السلام قالت : أسماء فلما ولدت فاطمة عليها السلام الحسين عليه السلام فجاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم . فقال : هلمي ابني ياأسماء ، فدفعته إليه في خرقة بيضاء ، ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام . قالت : وبكى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم . قال : سيكون حديث ، اللهم العن قاتله لاتعلمي فاطمة بذلك . قالت : أسماء فلما كان في يوم سابعة جائني النبي صلى الله عليه وآله وسلم . فقال : هلمي ابني ، فاتيت به ، ففعل كما فعل بالحسن ، وعقّ عنه كما عقّ عن الحسن عليه السلام كبشا املح واعطى القابلة الورك ، ورجلا وحلق رأسه وتصدق بوزن الشعرورقا، وطلى راسه بالخلوق ؛ وقال : انّ الدم من فعل الجاهلية . قالت : ثم وضعه في حجره ثم ، قال : يا أباعبدالله عزيز عليّ ثم بكى . فقلت : بابي انت واُمي ، فعلت فيهذا اليوم الاول فماهو فقال : أبكى على ابني هذا تقتله فئة باغية كافرة من بني اُمية لاأنالهم الله شفاعتي يوم القيمة ، يقتله رجل يثلم الدين ، ويكفر بالله العظيم ، ثم . قال : اللهم اني اسئلك فيها ماسئلك ابراهيم في ذريته ، اللهم احبها واحب من يحبها ،والعن من يبغضها ملاءالسماء والارض .

قوله:لاتعلمي فاطمة ، هذا بحسب الظاهر ينافي اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم لها ، وعدم رضاها إلّا بعد العلم بان الامامة في ذريته ،كمادلت عليه آية حملته امه كرها، ووضعته كرها ، فانّ كون الوضع كرها انماهو للعلم بشهادته .

و في رواية اخرى ثم . قال : يااسماء لاتخبري فاطمة بهذا ، فانها قريبة عهد بولادته وانهارويت كثيرة في عدة كتب ، ويندفع الاشكال بانّ الذكر له تأثير عظيم من تهيج الاحزان ،كماهو المعلوم بالعيان والوجدان ، ولذايجددون ذكر مصائب الائمة عليهم السلام في كل عصر و زمان وليس المقصود الاعلام ولكن الذكر له تاثير عظيم في تهيج

الاحزان ، فهي سلام الله عليها كانت عالمة بحال المولود. ولكن ذكر بكاء النبي صلى الله عليه وآله وأخباره له تاثير فيها في تلك الحالة ، وكان الواجب التحذير عنه في حال قرب العهد بالولادة لما بها من الضعف والوهن .

لي: باسناده : عن ابن عباس . قال: كنت مع أمير المؤمنين في خروجه إلى صفين فلما نزل نينوا وهو شط الفرات .

الباب السابع فيما جرى عليه (عليه السلام) بعد بيعة الناس ليزيد بن معاوية ، وهلاك معاوية ففى جميع هذه كان يزيد باعتقاد الناس خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكانوا يسمونه أمير المؤمنين ، ويعتقدون وجوب طاعته، ويتقربون إلى الله ـ تعالى ـ بالانقياد له وحيث انهم ازالوا أمير المؤمنين عن مقامه ، نال أمر آل الرسول الى أن نفذ عليهم حكم صنمي قريش ، وجرى عليهم ماجرى ، حصل وهن عظيم في خليفة الله في ظاهر الحال ، وصار عند الناس كاحد من الرجال ، فنسوا البيعة في يوم الغدير ، وحرفوا كتاب الله المنزل في حقه ، الى ان قتل عثمان ، فجعل آل أبي سفيان طلب ثاره عنوانا لمحاربته ، وطمعا في الخلافة فنالوا فوق ما كانوا يريدون ، خصوصاً بعد ما استشهد أمير المؤمنين ، عليه السلام فانه احتال في اندراس آثار النبوة ، و محو ماجاء به النبي صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب ، فحمل الولاة والقضاة على وضع الاخبار في ذم أمير المؤمنين عليه السلام ومدح عثمان والشيخين ،واعلان الخطبا بلعنه في المساجد على المنابر .

ولنمهّد مقدمة مشتملة على اساس المصائب والرزايا ، كاشفة لاسرار مافي الاخبار دافعة للشبهات والوساوس ، فنقول : بعون الله ـ تعالى ـ إنّ الذى يظهر من التواريخ ان العمدة من المعمورة ماعدى القسطنطنية ، أمّا كانت بيد المسلمين ،وأما كانت مشرفة على ذلك في آخر أمر معاوية ابن ابى سفيان حيث ، و إنّه أخذ البيعة ليزيد استقر أمره نفذ حكمه فيها لاهل الاسلام ، وسعة ممالكهم على مافي كتب السير .

فمن سمت الشمال جيحون وجبال طبرستان و گيلان و باب الابواب و بعض جبال جركس وجميع أرمنستان و كرجستان و شط الفرات إلى آذر بايجان بمنزلة خط يحدبه من جبال فارقة اشياء الصغير إلى البحر الابيض .

ومن الغرب قبرس و روس كانت تحت تصرف المسلمين وبحراً ينتهى إلى ساحل مملكة فارس وإلى إفريقا ، جميع ممالك فاس وكوفس وطرابلس الغربي وفزان وسودان ونوبة ومصر وكانت تحت سلطنة الاسلام، وايضاً يوخذ خط للتحديد من البحر الاحمر الى سمت باب المندب ، فجميع مملكة سوبال التي من الافريقا ايضاً داخلة تحت هذه السلطنة .

ومن سمت الجنوب وساحل جزيرة العرب إلى بحر الفارس وجزيرة البحرين في تصرفهم ، ومن بحر فارس وعمان وهند يتصل بمصب شط سند ويحيط بمملكة مكران وسيستان وكابل وشيءٌ من لاهور الهند ومن جبال پار و پايز ويتصل بمنبع جيحون وجميع ما كان من الممالك مجاورة لهذه الحدود كانت في رياسته الغلق والاضطراب لسطوة الاسلام وغاية شوكته ، وأما إستثناء القسطنطنية المسمى فعلا باسلامبول عند العامة وعبر عنها في القرآن الكريم بالروم فهو أيضاً لم يكن تفخر في عسكر الاسلام، بل إنّما هو لقرب موت معوية ـ لعنة الله ـ وخوفه على يزيد في خلافته وسلطنة لابتلائه بالمفاسد الداخلية وإن تشغله ذلك عن التمحض لدفع الروم والقتال معهم .

بيان ذلك إجمالاً أن في أواخر عهد معاوية ـ لعنة الله ـ سنة ثمان وأربعين من الهجرة ، تقريبا بعد فتح الاعراب الاسكندرية مصر ، توجهوا إلى سبيل ، ودخلوا بندر ميراكس ، ونهبوا كل ماكان في تلك النواحي ، وفي سنة إثنين وخمسين حصل وهن عظيم في دولة روم ويونان من جهة الطاعون وغيره ، وأمر معاوية تهيوء السفن المعدة للحرب للانتقال من بندر إسكندرية إلى قسطنطنية ، فقتلوا من في الجزائر والسواحل ، ونهبوا وبقوا في الشتاء في خليج ازمير والقيصر توسل بمادة محرقة تسمى جيباره في دفع عسكر الاسلام ، وبعد تبين هذه المادة حصل وهن فيهم، فبعد محاصرتهم للروم سبع سنين ، قبل أشهر من هلاك معوية ، وتكسر عسكر الاسلام ، وقتل منهم ثلثون الفا منهم سفيان بن عوف ، وبعد هذا الانكسار رأى معاوية أن يصالح ملك الروم لما رأى من ضعف بدنه ويقينه بقرب موته أرسل جماعة من النصارى من الاعراب بهدايا إليه ، وهي الغنائم التى أخذوها من بلاد ايران ، والترك ، وحدود الصين ، وملك الروم

أرسل مع سفراء معوية پتريس ؛ أى ـ الشخص الاول للصلح ، ويقال له اثران ، بمعنى ـ الحي فوقع الصلح بين معوية و القيصر ، و كان العهد مشتملا على أربعة فصول .

الفصل الاول : إنّ هذه المصالحة التي هى بمنزلة المتاركة مدة ثلثين سنة ، بين القيصر كنتا نين سلطان جميع بلاد ممالك الافرنج ، شرقاً وقرباً ، و روم ، و يونان ، وبين معاوية بن أبى سفيان ، الخليفة وسلطان بلاد العرب ، وإيران ، وتوران وماوراء سيحون ، وما بين ولاة العهد والامراء صارهذا العهد .

الفصل الثانى : إنّ معوية و اخلافه يدفعون إلى ملك الروم كل سنة ثلثين ألف مسكوك من الذهب ، وثمانمائة من اسراء النصارى ، وثمانمائة فرس .

الفصل الثالث : تعهد ملك الروم وأخلافه أن لايتعرضوا فيهذه المدة بوجه من الوجوه شيئاً من ممالك العرب .

الفصل الرابع : إنّ معاوية يدفع المبلغ المزبور باسم الخراج إلى الروم ، فبعد معاوية كان يزيد لعنةالله يؤدى هذا الخراج ، وطال الامر إلى زمان وليدبن عبدالملك فغلب عليهم وبقى ذلك السفير المسمى بحي في دمشق ، إلي أن هلك معاوية ـ لعنةالله ـ وقبل هذا في أيام عمر أيضاً دخل المدينة بعنوان السفارة من هرا كيلوس ، وحمل عقداً مرصعاً لزوجة القيصر ، إلى أم كلثوم بنت أمير المؤمنين ، الّتى كانت زوجة عمر ، و ذلك إنّ غلبة المسلمين على مصر ، و فتحهم إيّاه صار موجبا لا ضطراب قيصر الروم .

ولمّا كان بين سيروس رئيس ملة النصارى ، وبين نائحة عمروعاص علقة ، وإرتباط قام كتب إلى هراكيلوس قيصر الروم أنكب[1] إن زوّجت بنتك لعمر فاناأقدر إن أسترجع المصر ، واصلح ذات البين ، فاجاب هراكيلوس بان عمّر لهزوجة مثل اُم كلثوم ، فكيف يرضى بمصاهرتي ، ولما اشتهر هذا الخبر بالمدينة ، قال : لام كلثوم ، إن تبعث إلى زوجة قيصر ببعض الهدايا ، ولما وصلت الهدايا إليها ، أرسلت زوجة القيصر ايضاً

(١) هكذا فى الاصل .

مع هذا السفير الكبير الّذى كان أول شخص في الروم عقد أمرصعا بالجواهر لهقيمة كثيرة .

وفى كامل ابن الاثير : أنه لما وصلت هدا يا زوجة قيصر وفيها العقد الفاخر الّذى لهقيمةكثيرة ، دخل عمر المسجد ، وأمر المنادي باحضارعامة الناس ، ولماإجتمع أعيان المهاجر والانصار ، قص عليهم ماجرى من أمرالهدايا ، وسئلهم إنّ الهدايالمن، فقالوا جميعا أنّها لام كلثوم ، لانها بازاء ما أرسلت إليها من الهدايا ، ولانظر لزوجة قيصرفيهذه الهدايا الاّ إلىمن إبتدئت بالارسال، وليست ذمّية حتى يحتمل أن يكون لها غرض فى الخليفة ، ولا وجه لاشتراك المسلمين فيها .

وقال : عمر ليس الصواب ما ذهبتم إلية ، فان الرسول رسول المسلمين ، و البريد بريد هم ، و المسلمون عظموها صدر ها ؛ فامر بالحاق الهدايا بأموال المسلمين ، وجعلهافى بيت المال ، ودفع إلى أم كلثوم قيمة هدايا ها ، وما أنفقت في إيصالها .

ولا يخفى على ذوى النهى إنّ هذا الصنع من عمر ابن الخطاب أمر محبوب جاذب كاشفعند العامة عنغاية التقوى والزهد ، وبمثل هذهالافعالجلس ذلكالمجلس ورقى منبر رسول الله ﷺ ، ولو كان مثله في هذه الزمان لم يبق من لاينقاد له ، الامن عصمه الله ـ تعالى ـ ولكن عندالخبيريدل مثل هذا العمل علي العكس ، فانّ كون الهدايا لامكلثومكان من الواضحات الّتيبدركها من له أدنى مسكة ، فان خفى عليه هذا الامر البديهي فالامر واضح ، مع أنهعلى هذا التقدير لايجوز له إنيخالف الصحابة ، فيما اتفقوا عليه ، من إنّها لام كلثوم وإن كان يعلم الحال كما يعلمه غيره فغصب حق أم كلثوم وجعله لغيرها كما صنعه فى الفدك والعوالى .

ثمّ انّ احضار عامّة المسلمين لاستكشاف مثل هذا الأمرالواضح لاوجه له الا اظهار العظمة ، والجلالة ، والنسك ، والزهادة ، عند العامّة ، والاّفسبيل دفع الشهادة انّما هوسؤال العلماء من الصحابةمن المهاجرين والأنصارلاالعامةوما اشبهأمرهذا الظلم ما ظلم به اُمها سيّدة النساءِ العالمين ، واستدلال بان البريد بريد المسلمين ، و انّهم عظموها في صدرها واضح الفساد ، فانّ بريدالمسلمين إنّما يستحقّ اجرة عمله،وهي

ترجع إلى المسلمين ، والتعظيم من الله ـ تعالى ـ والمسلمون بمنزلة الآلات ، قال : ـ عز من ، قائل ـ وما رميت إذ رميت ـ الخ ـ . وقال : وتظنون بالله الظنونا ـ الخ ـ والآيات الدالة على أنّ النصر من الله ـ تعالى ـ كثيرة . وقال : الله ـ تعالى ـ هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم ـ الخ ـ كاستدلاله في غصب الفدك والعوالي ، بقول: النبي صلى الله عليه وآله نحن معاشر الانبياء لانورث درهماولا ديناراً، فان معناه : أن ما جاء به الانبياء للامم إنما هو العلم والدين لا الدنيا ولهذا . قال : صلى الله عليه وآله أللهم أرحم خلفائي . قيل : يا رسول الله صلى الله عليه وآله ومن خلفائك . قال : الذين يأتون بعدى ويروون سنتي .

وفي الحديث : إن العلماء ورثة الانبياء ، قال الانبياء لم يورثوا درهماً ولاديناراً وإنما ورثوا العلم ، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر .

والحاصل : إنه فرق بين وراثة الجهات العامة من النبوة وخصوصية السلطنة ووراثة المال .

أما الاولى : فترجع إلى العلماء فهم الورثة والخلفاء وكل من كان أفقه كان أولى بالخلافة والوراثة .

وأما الثانية : فيدور مدار التنصيص من الله ـ تعالى ـ كالنبوة فانه ـ تعالى ـ أعلم حيث يجعل رسالته ، فلا سبيل اليه إلّا الاتخاذ من الله ـ تعالى ـ كما حققناه في مقدمة الكتاب ، وأثبتنا بالبراهين بطلان الاجماع ، وانحصار الطريق في الآيات ، واستخلاف النبي صلى الله عليه وآله وتنصيصه ، وقد نزلت الآيات الصريحة في حق أمير المؤمنين عليه السلام وأعلن النبي صلى الله عليه وآله بامر الله ـ تعالى ـ لكافة المسلمين .

وأما الثالثة : فليس حكم الانبياء فيها إلّا كحكم غيرهم وليس في الاخبار ما يوهم أنّ ثيابه وداره وما كان يركبه وغيرها يرجع إلى بيت المال ، لكنهم الحقوا بهذه الرواية فقرة أخرى ، وهي ما تركناه صدقة ، وهو إفتراء على رسول الله صلى الله عليه وآله ، ومناف لميراث زوجات النبي صلى الله عليه وآله ، فهذا أول أساس الظلم بحق محمّد وآل محمّد صلى الله عليه وآله ومن فروعه ظلم بنت رسول الله وأمير المؤمنين بصورة العدل والانصاف ، كقتل إبنه

بعنوان أنه خرج على إمام زمانه يزيد ، فانا لله وإنا إليه راجعون ، وهذا السفير كان حاضراً في مجلس يزيد حين ورود أهل البيت عليهم السلام ، وكان يشاهد أنّ كل جماعة منهم مشدودين بحبل ، ورأى حالة الانكسار والذل والهزال الشديد من جهة عظم المصائب وشدة المحن، فتألم من ذلك ورقّ قلبه ، وكان ليزيد وزيران ، أحدهما رومي، والاخر عبد بن أوس ، فسئل السفير الوزير الرومي ، فقال : من أي الاسارى هؤلاء . فقال : من العرب . فقال : من أي قبيلة . قال : من بني هاشم . فقال : لمن هذا الرأس . قال : من رئيس هؤلاء الاسراء ، وإسمه حسين بن علي عليهما السلام ، وهو الذي خرج على الخليفة فقال : السفير أيّ عليّ هذا . قال : صهر النبي صلى الله عليه وآله . فقال : أحدى بناته كانت زوجة عمر . قال : نعم وكان يزيد يسمع مقالات السفير ، فتوجه إليه . وقال : هل أنت تعرف زوجة عمر بن الخطاب التي كانت بنت علي عليه السلام . فقال : أي كانت هي في ذلك الزمان أجل من زوجة القيصر ملك الروم ، فقال : يزيد خرج علينا أخوها في العراق ، فقتله والي ملك النواحي ، وأسر أهله وبعث بهم إلينا . فقال : السفير والله لو بقي علينا من ذرية عيسى عليه السلام أحد لعبدناه ، فمن أجل هذه القطعة من الخشب التي هي صليبه صار القيصر سلطان الايران ، سنين إلى أن أخذ منه ، وأنتم تفعلون هذا الفعل الشنيع بذرية نبيكم ، سلمنا أنّ هذا الرجل كان طاغيا ، وكان الصلاح في قتله ، فما ذنب هذه النسوة والاطفال ، فكيف أعتمد عليكم ، وأطمئن بعهدكم ، مع ما أرى من فعلكم مع ذرية نبيكم ، فمع أن الاسارى الذين يأتون بهم في قسطنطنية تعامل معهم معاملة العبيد والاماء فيباعون في الاسواق إلاّ أنا نرفق بهم ولا ترون منا إلّا الخير وغاية الشفقة .

وحيث أن بمقتضى العهد أن تدفعوا إلينا ثمانمائة أسير من اسارى النصارى ، فادفع إليّ هؤلاء بدلاً عن أسارى الروم ، حتى أريحهم من هذا التعب ، فغضب يزيد من كلامه ، ومن شدة غروره ، أراد أن يبطل العهد بعد أن أساء الكلام مع السفير ، بل أراد إهلاكه ، فمنعه جمع كضحاك بن قيس ، ومسلم ، وساير الامراء ، خصوصاً الذين كانوا في الباطن باقين على الحالة النصرانية ، فخوفوا يزيد ، وقالوا : له أنت كنت في

نواحي قسطنطنية ، ورأيت جلالة القياصرة ، والآن أول سلطنتك ، وعراق ، وسيستان وخراسان بل ماعدى الشام جميع الممالك فاقدة للنظام ، والحجازيون بواسطة عبدالله ابن زبير في غاية التزلزل ، وقبيلة ما رونيت بتحريك القيصر ، او بالتعصب في الدين في نواحي الدمشق ينهبون ويقتلون ، فالصلاح أن لا تتعرض للقيصر ، وإلّا فعسكره يدخل البنادر ، فقبل يزيد النصح وأعتذر من السفير ، وأرسله بعد أيام بعز عظيم إلى قسطنطنية .

ونقل عن هذا الرجل ، أنّ يزيد انفعل من كلامي ، فبعث بالرؤس إلى مقابر دمشق ، فدفنت وأعطى الملبوس والمأكول للاسارى ، وأخصهم ، وقبل أن أخرج من الشام ، رأيت ذلك الرجل الذي كان اسيراً مع النساء والاطفال ، يلاقي يزيد في مجالس ورأيته في مسجد كان بجنب دار يزيد جالساً على وسادة يزيد ، لكن من كثرة الضعف والتحوّل لا أطمئن أن يعيش بعد خروجي .

وهذه ام كلثوم ام زيد بن عمر ورقية بنته توّفت في زمان الحسن عليه السلام واتفق وفاتها مع أبنها في يوم واحد ، ولم يعلم التقدم والتاخر ، فيعلم حكم التوراث ، وحضرت الجنازة الحسنان عليهما السلام مع جمع من المشايخ كعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وأبى هريرة ، فقدم الحسن عليه السلام عبد الله بن عمر للصلوة ، وجعلوا زيداً بجنب الامام وامه إلى جنب زيد ، وقالوا : إنّ هذا هو السنة ، فانّ الذكور مقدمة على الاناث .

وفي الوسائل : أخرجت جنازة ام كلثوم بنت على عليه السلام وأبنها زيد بن عمر ، وفي الجنازة الحسن والحسين عليهما السلام وعبدالله بن عباس ، وأبو هريرة ، فوضعوا جنازة الغلام مايلى الامام والمرئة ورائه ، و قالوا : هذا هو السنة ، ولا يبعدان يكون إسمها زينب ، فهى الزينب الكبرى بنت الزهراء عليها السلام ، وأمّا ام كلثوم الصغرى فهي من زوجات أمير المؤمنين عليه السلام ، وهذا أحد الاحتمالات ، وسيظهر الحال فيما بعد إنشاء الله ـ تعالى ـ وأمّا أخذ البيعة ليزيد فمجمل القول فيه على ما في كتب السير ياتى بعد بيان نسب يزيد ، وهو إبن معاوية ، بن أبى سفيان ، بن حرب ، بن أمية ،

بن عبد شمس ، بن عبد مناف القرشي الاموى ، يكنّى أبا خالدوامه ميسون بنت بجدل الكلبي وهى بدوية ، وراها معاوية يوما مترّنمة باشعار معروفة .

منها :للبس عبائة وتقرعيني : أحب إليمن لبس الشنوف : وبيت تخفق الارباح فيه : أحب إليمن قصر منيف : وأصوات الرياح بكل فجّ : أحب إلي من نقر الانوف وكلب ينهج الاضياف فيه : أحب إليمن هرّ الاوف ـ و ديك يتبع الأضعان صعبٌ احبّ اليّ من قبل زفوف ـ وأكل الضب واليربوع دابى : أحب إلى من أكل الرغيف : وخرق إلى أن قال : وخرق من بنى عم نحيف : أحب إلي من علج عنيف : فقال : لها معوية أنت ما فرحت بهذه السلطنة العظمى ، بل عبرت عنى بهذه العبائر ، ونسبتنى إلى الكفر ، فطلقها ، وأرسلها إلى أهلها ، وفي الحاق يزيد إلى معاوية كلام لاهل السير .

نقل إنّ الواثق بالله قتل من بني نمير خلقا ، واسر جماعة أتوابهم إلى بصرة ، وكان فيهم رجل كبير السن متفكراً ساكتا ؛ فقيل : له لم لاتتكلم ؛ فقال : لان أفنى الزمان على نمير : بسيف الترك والقتل الوصي : فقال : قال الدعي وعبد كلب : عظيم النبل من آل النبى صلى الله عليه وآله فقيل : له عرفنا الدعى ، يعنى زياد بن أبيه ، ولكن ما عرفنا عبد كلب . فقال : أن ميسون بنت بجدل كانت حاملة بالسفاح من عبدابيها ، فوضعت يزيد في فراش معاوية فلحق به .

وعن كتاب الزام النواصب وغيره أنّ ميسون بنت بجدل الكلبيّه أمكنت عبدابيها من نفسها فحملت يزيد ـ لعنه الله ـ وإلى هذا إشار النسابة الكلبى ، فان يكن الزمان أتى علينا ـ إلخ ـ .

وعن كتاب تجارب السلف ، أنه كان لاب الميسون بجدل بن أنيف الكلابيّة غلام إسمه سفاح ، وكانت ميسون مكنته من نفسها ، إلى أن حملت يزيد ، ولخفاء الحمل حين تزوج بها معوية زعم معاوية أنه إبنه ، فسماه يزيد .

و روى أنّ فاختة زوجة معوية ام عبدالله . قالت : له إنك لا تزال ترجح يزيد

على عبد الله . فقال : معوية أنّ هذا من جهة رجحانه عليه ، وأريك هذا المعنى ، فدعى عبدالله . فقال : يا بني أني حلفت أن كل ما تريد مني اليوم أعطيك . فقال : اريد منك حمارا وكلبا . فقال : مثلك حمارٌ ينبغي أن يعطى حمارا فدعا يزيد . فقال : له ذلك فسجد . وقال : أو لاتجعلني وليّ عهدك ، وتاخذ البيعة لي ، ثم أراد منه امورا آخر على هذا النسق ، فقبله في وجهه ، وأجاب دعوته فتصدى معاوية في سنة ست وخمسين لاخذ البيعة ، وعقد ولاية العهد ليزيد .

فعن الاستيعاب ، وكان معاويه قد إشار بالبيعة ليزيد في حيات الحسن عليه السلام ولكنه لم يكشفها ، ولا عزم عليها الابعد موت الحسن عليه السلام .

وعن مقاتل الصيالتي ، وأراد معاوية البيعة لابنه يزيد ، فلم يكن شيء أثقل عليه من امر الحسن بن على عليهما السلام وسعيد بن أبي وقاص ، فدس إليهما سما فماتا منه .

وعن كتاب لما فات زياد ، وذلك سنة ثلث وخمسين ، ظهر معاوية عهدا مفتعلاً فقرئه على الناس ، فيه عقد الولاية ليزيد بعده ، وإنما أراد أن يسهل بذلك بيعة يزيد ، فلم يرضى الناس لبيعته سبع سنين ، ويشاور ويعطى الاقارب ويدانى الاباعد حتى استوثق له من أكثر الناس ، ولا يخفى أن قاطبة المسلمين كانوا مستنكفين من بيعة يزيد منكرين لها ، إلاّ انّ معوية في مدة سبع سنين أواقل اوأكثر حملهم على ذلك بالطمع والخوف ، وأول من اسّس هذا الاساس المغيرة ، فانه أستعفى عن أمارة الكوفة للكبر والضعف على وجه الحيلة والمكر ، فاراد معاوية أن يرسل سعيد بن العاص إلى الكوفة . فقال : رجل لمغيرة رأيت كاتبك في محضر سعيد ، واظن أنّ معوية يريد أن يعطيه امارة الكوفه فذهب إلى معوية وأضمر الكراهة من أمارة الكوفة مكراً منه ، فرجع الى أصحابه . فقال : لهم أن لم تحصل لكم اليوم أمارة فلا نصيب لكم بعد ذلك فخلى بيزيد . فقال : له أنه لم يبق اليوم أحد من الصحابة و وجوه من قريش وأنت من أولادهم اولى بهذا الامر، فلم لاياخذ معاوية من المسلمين لك البيعة . فقال : له يزيد هل يصير هذا . فقال: له نعم وهو في غاية السهولة ، فذهب يزيد إلى أبيه وبلغه

ما قال مغيرة فدعاه معوية وسئله عن ذلك . فقال : أنت رأيت من يوم قتل عثمان إختلاف الكلمة ، وسفك الدماء ، وبعد لا يؤمن من الفتن ، وسفك الدماء الابنصب يزيد للخلافة . فقال : له معوية أنّ هذا الامر العظيم لابدلهمن رجل يقوم به . فقال له أنا اكفيك أمر الكوفة ، و زياد يقوم بامر البصرة ، وبعد طاعة العراقين لا يخالف أهل ساير الممالك . فقال : مغيرة لاصحابه لقد وضعت رجل معوية في عز و ،بعيد الغاية على امة محمد ﷺ وفتقت عليهم فتقالايرتق أبدا ، و عزم الكوفة ، وبعد الدخول بعث جماعة من أهله مع أبنه وأعطاهم ثلثين ألف درهم ، فلما وردوا على معاوية . قالوا : انّا جئنا لاصلاح أمر الامة فانا نخاف الفتنة من بعدك ، لتشتت الامراء في امر الخلافة ، فانصب لنا علما ، وحدّلنا حدّاً ننتهى إليه . فقال : لهم إختاروا رجلا يستحق هذا المنصب حتى أنصبه الكم . فقالوا : يزيد أولى بهذا الامر من جميع الناس ، وأهل الكوفة أيضاً على هذا الرأى ، ثم دعا إبن المغيرة وخلى به . فقال : بما ذا أشترى أبوك دين هؤلاء . فقال : بثلثين ألف درهم ، وفي رواية اربعمائة دينار . فقال : معوية ما أرخص ما يبيعون ، ثم كتب كتابا إلى زياد ، و استشاره في ذلك ، فلما قراء الكتاب أستغطم هذا الامر ودعى عبدبن كعب النميرى . وقال : له عندى سر لا أئتمن غيرك في أفشائه ، بعث الىّ معوية مكتوباً في أمر بيعة يزيد ، مع أنه متهاون في الدين ، مشغول باللهو والصيد ، فلابد بذلك من أن تتوجه إلى الشام ، وتشرح لمعوية أفعال يزيد ،وتقول : له أن التعجيل في هذا الامر غير جائز ، فان فيه تفويت للمقصود .

فقال: عبيد الاولى أن لا تخالف معوية في رأيه ، ولا تخطيه ، ولا تبغض إليه أبنه ، فانا أذهب إلى الشام ، وأجتمع مع يزيد ، وافهمه ماجرى ، والزمه أن يغيرّ أفعاله ، ويدخل في زى أهل الصلاح والسداد حتى يتمكن أبوه من انفاذ هذا الامر ، فهذا التبليغ منى ليزيد من قبلك أولى لك مما قلت لى اولاً ، وإنما اقول لمعوية أن لا يستعجل . فقال : زياد بحجر الشخص على بركة ، فان أصبت فمما لا ينكر ، وان يكن خطاء فغير مستنشر فذهب واوصل إلى معوية مكتوبه المشتمل على النهى عن العجلة ، فقبل ذلك ، ومادام

زياد حيالم يظهر هذا المعنى ، وبعده عزم على هذا الامر ، فارسل إلى عبد الله بن عمر ماة ألف درهم ، فقبل منه ، ثم عرض عليه ولاية عهد يزيد فانكر . فقال : أنّ معوية يريد أن يشترى ديني بثمن بخس .

ثم كتب إلى مروان بالمدينة أنه قدقرب اجلي وأخاف على الامة من إختلاف الكلمة بعدى ، فاريد أن اعقد الولاية بشخص من بعدى ولا أقدم عليه بدون مشاورتك فالواجب أن اتعرض ذلك على أهل المدينة وتكتب إليّ الجواب ، وما عندهم من الصواب فاظهر مروان لاهل المدينة مضمون رسالة المعوية ، فاظهروا السرور والفرح بذلك فكتب مروان ذلك إلى معاوية .

وكتب معوية مرّة اخرى إلى مروان إختيار يزيد لهذا الامر ، فبلغ مروان أيضاً ذلك لاهل المدينة ، فقام عبد الرحمن بن أبي بكر . فقال : إنّكم ما تريدون صلاح الامة ولكنّكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلمامات هرقل قام هرقل . فقال : مروان أيها الناس هذا هو الذى نزلت في حقه قوله ـ تعالى ـ والذى قال لو الديه اف لكما اتعدانني أن أخرج وقدخلت القرون من قبلي . فقال : له عبد الرحمن يا بن الزرقاء اتؤّل الآيات في حقنا فسمعت عايشه . فقالت : يا مروان ليس ذلك الشخص عبد الرحمن ، وأنت كذبت وإنما نزلت هذه الآية في فلان بن فلان ، فانت فضض من غم نبيّ الله ، والفضض محركة من أنتشر من الماء إذا تطهر ، وانكر أبوعبد الله عليه السلام وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن زبير غاية الانكار .

فكتب مروان ذلك لمعاوية ، وكتب معوية سنة خمسين إلى عمّاله أن يدحدحوا يزيد للناس ، ويرسلون رؤساء البلاد إلى الشام ، فوفد إليه محمّد بن عمرو بن حزم من المدينة ، واخنف ابن قيس من بصرة . فقال : محمّد يا معوية أنّ كل راع مسئول عن رعيته ، فانظر من تولى أمرة محمّد صلى الله عليه وآله فتألم معوية من كلامه ، واضطرب إضطراباً شديداً ، وقال : له لقد نصحت واريت ما عليك ، ولكن لم يبق احد من الصحابة ، واما عندي ابني اولى ان اجعل له هذا الامر من اولاد الناس ، و قال لا حنف اذهب إلى

يزيد ، فلما أخرج من عنده . فقال : كيف رأيت ابن اخيك . فقال : رأيته شبابا ونشاطا وجلاء ومزاحاً .

وفي شرح ابن أبي الحديد ان من جملة الوفود من أهل الكوفة هاني بن عروة المرادى ، اماهاني بن عروة فانه اجل واعظم من أن يتوهم فيه ذلك . فقال : يوما في مسجد دمشق لاصحابه ، واعجبا انّ معوية يدعونا إلى بيعة أبنه يزيد ، ولا يكون هذا أبداً ، فسمعه شاب من أهل الشام ، فنمّ إلى معوية . فقال : له معوية اذهب إليه غداً فلما تفرق الناس من حوله ادن إليه ، وقل انّ معوية بلغته مقالتك ، وأنت تعلم ان بني امية يسفكون دماء الناس ، وإنّما أخاف عليك فبلغه ذلك . فقال : هذا ليس نصحا منك ، بل انما هو بتلقين معوية . فقال : له الشاب مثلي كيف يصل إلى معوية . فقال هاني . قل : لمعوية يقول : لك هاني ، والله ما إلى ذلك من سعيك كلا انهض يابن أخي راشد ، فلما بلغ معوية كلام هانى . قال : نستعين بالله عليه ، فامر بعد أيام ان الوفود يكتبون حوائجهم فقضى معوية جميع حوائج هاني .

ثم . قال : له هل لك حاجة اخرى . قال : ان تجيزنى ان آخذ البيعة من أهل الكوفة ليزيد . فقال : معوية مثلك يتكفل بهذا الامر ، فلما ورد الكوفة شارك المغيرة في اخذ البيعة ليزيد .

وكتب معاوية كتباً ارسلها إلى مدينة لابيعبد الله عليه السلام وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن جعفر ، وعبد الله بن الزبير ، يدعوهم فيها الى بيعة يزيد ، فامتنعوا من ذلك ، فكتب معوية إلى والي المدينة ، وهو مروان في ذلك الزمان ، او سعيد بن العاص ، ان ياخذ البيعة من ابناء المهاجرين والانصار ماعدى هؤلاء ، ولا يتعرض لهم حتى يجيء الى المدينة ، فكتب الوالي انّ ساير الناس لا يخالفون هؤلاءِ ، فلايبايع احد قبلهم ، فكتب معاوية ان لايتعرض لاحد حتى يدخل المدينة ، وعزم على ذلك ، فبعد بيعة اهل العراقين ، وأهل الشام ، عزم الحجاز مع الف فارس . فقال : لابن الزبير حين لاقاه ، لامرحبا ، ولا اهلاً خب خب قلعه يدخل رأسه ويضرب بذنبه ويوشك والله ان

يوخذ بذنبه ويدّق ظهره ، ولعبد الرحمن لا اهلا ولا مرحبا ، شيخ قدخرف وذهب عقله وبالنسبة الى عبد الله بن عمر ، والامام عليه السلام فعل ما يقرب مما صنع بهم ، والاخبار فيهذا المعنى مختلفة .

وعن كتاب الامامة والسياسة ، أنّ معاوية لاقي في جرف . الامام عليه السلام ، وإبن عباس . فقال : مرحبا بابن بنت رسول الله ، وإبن صوانيه ، وأقبل إليهما إقبالا عظيماً ، وتوجه إلى مروان ، وقال : هذان شيخا عبدمناف ، وفي تمام الطريق كان مصيتا حكمهما إلى أن ورد المدينة ، وبعد أيام توجه الامام إلى مكة ، ولما بلغ ذلك معاوية ، دعى إبن عباس ، وعائشة على ذلك . فقال : له نحن أولاد عبد مناف ، رضعنا من ثدي واحد ، وكنت أرجو من بني هاشم الموافقة في جميع الامور ، ولكن لما إنتهت السلطنة إلينا ، ما نشاهد منهم إلاّ العداوة ، والمنازعة خصوصاً الحسين عليه السلام فانه يبلغني منه كلمات لو لم يتكلم بها كان أصلح لشأنه ، ولاتطمعوا أن يكون فيكم مثل علي المرتضى والحسن المجتبى عليهما السلام ، وأطنب الكلام . فقال : إبن عباس ، أما ما . قلت : إنّا جميعا أولاد عبد مناف ، وكان لك رجاء في مودتنا ، فهو حق ، ولكن لا تقل إنه ليس فينا مثل من مضى ، وإياك ومثل هذه المقالة ، فان حسين بن علي عليهما السلام إبن أبيه ، فلاتضجره ، فانّ جميع الناس يلوموك على ذلك ، وليس اليوم على وجه الارض إبن لنبيّنا غيره . فقال : له معاوية أحسنت فيما قلت وقبلت نصحتك ، ولكنه بعد هذا اليوم صعد المنبر ، وبالغ في مدح يزيد ، وقال : في آخر كلامه إنّ هؤلاء لايزالون يمتنعون من البيعة إلى أن تبتلوا بمصيبة تفنيهم ، وقد أنذرت إذا أغنت الندر ، ثم أنشد متمثلا : قد كنت حذرتك آل المصطلق : وقلت ياعمر أطعني وأنطلق : إنك أن كلفتني ما لم اطق : ساءك من سرّك من خلق : دونك ما استسقيته فاحسن ودق : وذهب من المسجد إلى حجرة عائشة ، فلما جلس . قال : له عايشة بلغني أنك قلت أنه إن لم يبايع حسين عليه السلام وأصحابه لاقتلنهم ، فما هذه التعهد به ، فانكر معوية ، واعتذر وجلس معاوية يوما مجلسه على أحسن هيئة ، وأتم زينة ، واحضر خدمته الخواص ، ومنع العامة ، واحضر

الامام عليه‌السلام وإبن عباس ، فلما دخل إبن عباس أجلسه على مسنده ، وحدثه ساعة ، وقال : له فيما . قال : إن الله ـ تعالى ـ أختصكم بحظ وافر من مجاورة حرم رسوله والاستيناس بمرقده الشريف .

فقال له إبن عباس ، أن حظنا من القناعة ببعض ، والحرمان عن الكثرة أفر ، فتغافل معاوية عما أراده إبن عباس ، واشتغل بذلك الاعمار ، واختلاف الطبايع إلى أن دخل الامام عليه‌السلام ، فاجلسه عن يمينه على وسادة ، وقام يسئل عن أولاد الحسن عليه‌السلام وأعمارهم فاجابه ، ثم خطب خطبة فحمدالله ـ تعالى ـ ، واثنى على الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله وأطنب في الثناء عليه ، ثم . قال : إني إنما أريد إصلاح أمر الامة في ولاية يزيد ، وبالغ في مدحه بالعلم والتقوى ، ثم . قال : إنكم تعلمون أنّ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله حين إرتحل من الدنيا ، تقلد أمر خلافته أبو بكر مع وجود أهل البيت عليهم‌السلام ، وفي رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله أسوة حسنة يا بني عبد المطلب ، فاراد إبن عباس أن يتكلم ، فاشار إليه الامام عليه‌السلام بالسكوت ، ثم حمد الله ، وصلى على رسوله صلى‌الله‌عليه‌وآله . وقال : يا معوية أن أخطب الخطباء وأفصحهم يعجز عن بيان واحد من ألف فضائل رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ، ولكنك فيماقلت في يزيدأردت أن توقع المسلمين في حقه في شبهة ، وبهذه المزخرفات تبدل عقيدتهم فيه ، فهل توصف مجهولا وتمدح غائبا ، مع أن يزيد دليل على نفسه ، وأعماله شهود عليه ، هيهات هيهات يا معاوية ، فضح الصبح فحمة الدجى ، وشهرت الشمس أنوار السراج ، فان أردت أن تبين حال يزيد فاسئل البنات ، وكلاب الصيد ، والحمام ، والمزامير ، فاعرض عن كفالة أمر الامة ، مع هذه الذنوب العظام التي أرتكبتها ، ولا يدعوك حب إبنك على إرتكاب هذا الامر ، فان عمرك قد أنقضى ، ولم يبق من أيامك إلاّ قليل ، وبعده يوم مشهود ، وعملك محفوظ ، ولات حين مناص ، فافحمه ووعظه وأثبت استحقاقه للامامة دون يزيد ، فتوجه معاوية إلى مكة .

فقال : يوما أنّ المسلمين بايعوا يزيد رغبة ، وإمتنع جمع من ذلك مع أن اللائق بهم موافقة غيرهم ، ولو رأيت من هو أولى من يزيد بهذا الامر لاخترته .

فقال : الامام عليه السلام إنك تعرف أن غيره أولى حسبا ونسبا ، وعلما ودينا بهذا الامر ، ومع ذلك أخترت إبنك وأمّرته على الامة . فقال : معوية إنك تريد من هذا نفسك . فقال : الامام عليه السلام نعم ما قلت : إلاّ الحق وما أدعيت إلاّ ما استحق . فقال : معوية إنه لا مجال لانكار شرفك ، فان أمك سيدة نساء العالمين ، ولابيك سوابق في الاسلام ، وفضائل مشهورة ، ومناقب لا تحصى ، ولكني غلبته في المحاكمة ، ويزيد أعلم منك بالسياسة ، وتولي السلطنة . فقال : الامام عليه السلام كذبت فان يزيد شارب الخمور مشغول بالملاهي ، ومرتكب للمناهي ، فقال : لا تقل في إبن عمك هذا ، فانه لا يقول فيك . فقال : الامام عليه السلام أنا أقول ما اعتقد فيه ، فدعه يقول في حقي ما يراه ، فلما عزم على الخروج من مكة ، أمر أن يجعلوا إثقاله ومنبره بقرب الكعبة ، فدعى الامام واصحابه . فقالوا : إنه دعانا لامر عظيم ، ولا يتخذ عن احد بخدعة ، ولتحضرن جوابا لمقالاته ، فلما دخلوا عليه ، قال : قد رأيتم تسجيل حيلتي ، وحسن سيرتي ، واغماضي عن ماصدر منكم من الجفاء ، هذا يزيد إبن عمكم وأخوكم ، فقدموه ، وسموه خليفة ، وأمر العزل ، والنصب ، والامر ، والنهي ، وجباية الخراج ، وتقسيم العطايا اليكم ، من غير معارض ، وممانع واعاد هذا الكلام ، فلم يجبه أحد ، فتوجه إلى إبن الزبير . فقال : انت خطيب القوم فتكلم . فقال : انت أفعل أحد الثلاث . الاول : ان تتاسى برسول الله صلى الله عليه وآله فانه ارتحل ولم يعين أحداً ، واختار الناس من بعده أبابكر فقال : معوية ليس في هذا الزمان مثل أبي بكر . فقال : الثاني : بسنة أبي بكر ، فانه لم يجعل الخلافة لولده ، وجعله لعمر . فقال لايكون ذلك ، اذكر الثالث :

فقال : اعمل بسنة عمر ، فانه لم يجعل لا ولاده في ذلك نصيبا ، وجعل الخلافة بين ستة على الشورى . فقال : معوية انكانت خصلة اخرى . فاذكرها . فقال : لااعلم غيرها . فقال : معوية قداعذرمن انذر الحاكم اكالمكم وتكذبونى على رؤس الاشهاد ، وتردون على مقالاتى ، وانا ماعندى عندالناس ، واقتل من خالفنى ، فالاولى لكم ان تخفطوا دمائكم ، فامر بان تقف على كل واحد اثنان يشهران الصيف ، فاذا خطب الناس

يضربون عنق من يتكلم بتصديق اوتكذيب ، فصعد المنبر . فقال : انا وجدنا أحاديث الناس ذات قالوا ان حسينا ، وابن ابي بكر ، وابن عمر، وابن الزبير ، لم يبايعوا اليزيد، وهولاء الرهط سادة المسلمين ، وخيارهم ، لانبرم أمراً دونهم ، ولا ننقض امراً إلاّ بمشورتهم ، واني دعوتهم ، فوجدتهم سامعين ، مطيعين . فبايعوا ، وسلموا ، واطيعوا، فقال :اهل الشام، قداستعظمت أمرهؤلاء ، فأذن لنا ان نضرب اعناقهم، ونحن مانرضى ببيعتم سراً ، حتى يبايعوا جهارا . فقال : معوية ماأهون على أهل الشام سفك دماء قريش ، و يريدون بهم السوء ، فمنعهم عن ذلك ، فقام الناس ، و بايعوا يزيداً ، فنزل معوية عن المنبر ، و ركب فوراً ، وتوجه الى المدينة ، وأخذ من أهل المدينة أيضاً البيعة ، وارتحل إلى الشام ،وقطع صوت بني هاشم خاصة ، فاعترضه ابن عباس . فقال: لاأعطيكم درهماً حتى يبايع حسين عليه السلام . فقال : لافسدن عليك الامر ، وانت تعلم اني اقدر على ذلك ، فخاف معاوية ، واعطاهم بعد ذلك ، ولكن الامام لم يقبل منه ، واما استيصال الشيعة ، قبل انتقال معوية ، خصوصا أهل الكوفة ، من جهة زياد ، واعلان الخطباء باللعن ، واهتمام الامراء بحمل الناس على وضع الاحاديث ، في ذمّ أمير المومنين عليه السلام ، ومدح اعداء الدين ، والمنع من اظهار مناقبه .

فبيانه انه اختلف الكلمة ، واضطربت الامة ، بعدارتحال سيدالبشر ، الى ان تصدى معاوية لدفع الخلافة ، وطمع بها ، وجعل دم عثمان وسيلة إلى ذلك، فوقع حرب صفين ، وواقعة الحكمين كانت فتنة عظمى إلى أن قتلوا أمير المؤمنين عليه السلام و اضطر الحسن عليه السلام من جهة نفاق اهل العراق إلى الصلح بشرائط ولما استقبل معاية ، فصعد المنبر يوم الجمعة ، في النخلة و . قال : في خطبته اني لم أقصد من هذا القتال ، والجدال ان أحملكم على الصلوة ، والصيام ، والحج ، فانكم كنتم تفعلونها ، وإنما أردت ان أتامّر عليكم ، والله - تعالى - اعطاني السلطنة التي كنت أريدها ، وإن كنتم كارهين لها .

واما ماجرى بيني وبين الحسن عليه السلام من العهود والمواثيق ، فالان جعلتها تحت قدمي ، فلااوفي بشيء منها .

وفي البحار : عن كتاب سليم بن قيس ، عن أبان ، عن سليم ، وعمر بن أبي مسلمة قالا : قدم معاوية حاجاً في خلافته المدينة بعد ماقتل أمير المؤمنين عليه السلام ، وصالح الحسن عليه السلام واستقبله أهل المدينة فنظر فاذا الذي استقبله من قريش أكثر من الانصار ، فسئل عن ذلك فقيل : انهم محتاجون ليست لهم دواب ، فالتفت معاوية الى قيس بن سعد بن عبادة . فقال : يامعشر الانصار مالكم لاتستقبلوني مع إخوانكم من قريش .فقال : قيس . وكان سيد الانصار وابن سيدهم اقعدنا ياأمير المؤمنين ، ان لم يكن لنا دواب . قال : معوية فاين النواضح . قال : قيس افنيناها يوم بدر و يوم أحد ومابعدهما في مشاهد رسول الله صلى الله عليه وآله حين جزيناك وأباك على الاسلام حتى ظهر امر الله و أنتم كارهون، ثم . قال : قيس اما انّ رسول الله صلى الله عليه وآله . قال : سترون بعدى أثرة ثم . قال: يامعاوية تعيرنا بنواضحنا ، والله لقد لقيناكم يوم بدر ،وأنتم جاحدون على اطفاء نور الله ، وان يكون كلمة الشيطان هي العليا ، ثم دخلت انت وأبوك كرها في الاسلام الذي جزيناكم عليه . فقال : معوية كانك تمن علينا بنصرتكم ايانا ، فلله ولقريش بذلك المن والطول ، الستم تمنون علينا يامعشر الانصار بنصرتكم رسول الله وهو من قريش وهو ابن عمنا ومنا ، فلنا المن والطول ان جعلكم الله انصارنا ، واتباعنا فهداكم بنا . فقال: قيس ان الله بعث محمداً صلى الله عليه وآله رحمة للعالمين فبعثه الى الناس كافة ، والى الجن والانس ،والاحمر والاسود والابيض ، اختاره لنبوته ،واختصه برسالته ، فكان أول من صدقه ابن عمه علي بن أبيطالب عليه السلام ، و أبوطالب يذبّ عنه ، ويمنعه و يحول بين كفار قريش و بين أن يردعوه ، ويؤذوه ، وامره ان يبلغ رسالة ربه ، فلم يزل ممنوعاً من الضيم والاذى ، حتى مات عمه ابوطالب عليه السلام ، وامر ابنه بموازرته ، فوازره ونصره ، وجعل نفسه دونه ، في كل شديد ، وكل حين وكل خوف ، واختص الله بذلك عليا من قريش ، واكرمه من بين جميع العرب والعجم ، فجمع رسول الله صلى الله عليه وآله جميع بنى عبدالمطلب فيهم أبوطالب وأبولهب ،وهم يومئذ اربعون رجلا ، فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وآله و خادمه علي عليه السلام ورسول الله في حجر ابى طالب . فقال : أيكم ينتدب أن يكون أخي .

وفي الاحتجاج : انّ معوية مرّ بحلقة من قريش، فلما رأوه قاموا غير عبدالله بن عباس. فقال : له يابن عباس مامنعك من القيام كما قام اصحابك الا الموجدة اني قاتلتكم بصفين ، فلايجد من ذلك يابن عباس فان عثمان قد قتل مظلوماً . قال : ابن عباس فعمر بن الخطاب قدقتل مظلوماً . قال: عمر قد قتله كافر ، قال : ابن عباس فمن قتل عثمان قال : قتله المسلمون . قال : فذلك ادحض لحجتك . قال : فاناقد كتبنا في الافاق ، فنهينا عن ذكر مناقب علي عليه السلام واهل بيته فكف لسانك . فقال : يامعوية اتنهانا عن قرائة القرآن . قال : لا . قال : اتنهانا عن تاويله . قال : نعم . قال : افنقرئه ولانسئل عماعنى به الله ـ تعالى ـ ثم . قال: ايهما اوجب علينا قرائته أوالعمل به قال العمل به قال : فكيف تعمل به ولاتعلم ماعنى الله به . قال: سل عن ذلك من تاوله غير ماأوّله أنت وأهل بيتك قال : إنما انزل القرآن على بيتي ، فنسئل عنها آل أبي سفيان ، يامعاوية اتنهانا ان نعبدالله بالقرآن بمافيه من حلال ، وحرام ، فان لم تسئل الامة عن ذلك حتى تعلم تهلك وتختلف . قال : اقرؤا القرآن وتاولوه .

وعن عبد ربه في كتاب العقد: ان معوية بعد وفات الحسن عليه السلام دخل المدينة ، وأراد أن يسب علياً على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله . فقالوا : له أن سعد بن أبى وقاص في المدينة ولا يرضى بذلك ، فلا بدلك من أن ترى رأيه ، فاحضره وأظهر ما أراده . فقال : سعد والله لو فعلت ذلك ، لاخرجنّ من هذا المسجد ، ولا أعود أبداً ، فاخر معوية ذلك إلى أن مات ، و بعده كتب إلى عماله ، وأمرهم بذلك ، وكتب أم سلمة إليه ، أنك تسب الله ورسوله علي منابر المسلمين ، فانى أشهد بالله إنّ الله ـ تعالى ـ ورسوله يحبان علياً ، ولكنه ما ألتفت إليها ، وكتب إلى عماله في الافاق ، أن لايقبلوا شهادة شيعة علي ، وإن يكرموا كل من روى فضيلة في حق عثمان ، و أن يثبتوا إسمه وإسم أبويه وقبيلته وعشيرته فى الديوان ، وأن يعطوه عطايا جليلة ، وبهذه الحيلة نشر بين الناس مناقب عثمان ، وكان يرغب الناس بحطام الدنيا إلى ذلك ، وكانوا يزدادوا الاخبار الكاذبة يوما فيوماً ، ثم كتب مرة اُخرى إلى عماله أنه لايكتفي بما أشتهر

من مفاخر عثمان ، ولابد بعد ذلك من نشر فضائل الاولين ، والصحابة ، و كل منقبة لابي تراب في السنة الناس ، فلابد من وضع نقيضها له، ومثلها للمغيرة ، فان ذلك أدحض لحجة شيعته ، فقراء هذه الرسائل للناس ، فقويت قلوب الناس واعمى أبصارهم حب المال و الاعتبار ، فباعوا الدين بالدنيا ، و وضعوا في مدح الصحابة أحاديث مفتعلة ، وحملوا العامة على روايتها ، والخطباء باعلى الصوت رووها على المنابر ، والمعلّمون علموا الاطفال بها ، كما كانوا يعلّموهم الآيات القرآنية ، إلى ان رسخت هذه العقايد في قلوب النساء ، فلما استقر هذه الامور ، كتب إلى عماله بمحو اسماء الشيعة من الديوان ، وأن يحرموهم من العطايا ، ثم أمر بهدم دورهم ، وأشتد البلاء باهل العراق خصوصاً على أهل الكوفة ، وأبتلوا بمصائب عظيمة ، حتى أنه لو كان كلام بين إثنين كانوا يخافون من عبيدهم ، ومماليكهم ، ولا يظهرون عندهم الابعد أخذ المواثيق والايمان المغلّظة في كتمان الاسرار عن الاعداء ، فلما مضت أيام على هذا النسق، وكثرت الاخبار الموضوعة ، والاحاديث المجعولة ، وشاعت المفتريات بين الناس ، فاجتهدت الولات والفقهاء في نشرها ، وكانت ذلك للقرّاء وأهل الريا فوائد عظيمة ، فباعوا الناس بهذه الاكاذيب كانوا يملكون الضياع والعقار ، ولكثرة الاشتهار، وتمادى الاعصار ، أشتبه الامر أيضاً على من كان له حظ من الدين،فاعتقدوا بحقيقتها، لاعتقادهم بعدالة الروات فانهم كانوا عند الناس من الثقات، فمضت على ذلك أيام حتى توفى المجتبى عليه السلام ، فازدادت البلايا على الشيعة اشتداداً ، فكانوا يقتلون كل من يروون من شيعة على عليه السلام او ينفوه من وطنه وما قنع معوية بذلك حتى نهي الناس أن يسموا الحسنين عليهما السلام - ابنى رسول الله صلى الله عليه وآله .

وروي عن ذكوان مولى معاوية : إنّ معوية منع الناس عن تسمية الحسنين عليهما السلام أبنى رسول الله صلى الله عليه وآله فانهما أبنا على عليه السلام ، ومن خالف يعاقب على ذلك ، وأمرني في بعض الايام بثبت أسماء أولاده ، فتركت ذكر أولاد البنات ، فسئلني عن السبب فقلت، إنّ أولاد بناتك أولادك ، وأما رسول الله صلى الله عليه وآله فلا . فقال : مالك قاتلك الله اياك أن

يسمع أحد هذه المقالة ، منك بعد ذلك ، ولما استشهد الحسين عليه السلام أشتدت المحن علي محبّي أمير المؤمنين عليه السلام فلما تولى عبد الملك بن مروان ، اعطى ولاية الكوفة لحجاج بن يوسف الثقفي ، فحمل من في ذيّ الصلاح من الناس إلى التقرب إليه ببغض علي عليه السلام وكان يعطيهم عطايا جليلة ، حتى أنّ جدّ الاصمعي صاح في مجلس عام ، وقال : يا أمير إني اشكوا عليك ابوى حيث سميانى علياً وأيضاً أنا في غاية الفقر ، واحتاج إلى عطاياك ، فضحك حجاج وأرجع إليه شغلا يليق بحاله ، وفي ابن عرفة المعروف بنفطوية ، وهو من أكابر المحدثين ، واعلامهم في تاريخه ، انّ أكثر الاحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة ، افتعلت في أيام بني امية ، تقرباً إليهم بما يظنون أنهم يرغمون انف بني هاشم .

و في شرح الاربعين للشيخ البهائي - ره - ، باسناده عن سليم بن قيس الهلالي . قال : قلت : لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام إنّي سمعت من سلمان ، والمقداد ، وأبى ذرّ شيئاً في تفسير القرآن ، وأحاديث عن نبيّ الله صلى الله عليه وآله غير ما في أيدي الناس ، ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ، وما رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ، ومن الأحاديث من نبي الله ، أنتم تخالفونهم ، وتزعمون ان ذلك كلّه باطل اترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين ، ويفسرون القرآن بارائهم . قال : فاقبل : علي عليه السلام إليّ . فقال : قد سئلت فافهم الجواب ، انّ في ايدى الناس حقاً و باطلا ، وصدقاً ، وكذباً ، وناسخاً ، ومنسوخاً ، وعاماً ، وخاصاً ، ومحكماً ، ومتشابهاً وحفظاً ، ووهماً ، وقد كذب على رسول صلى الله عليه وآله في عهده ، حتى قام خطيباً . فقال : أيها الناس قد كثرت علي الكذابة ، فمن كذب علي متعمداً فليتبّوء مقعده من النار ، ثمّ كذب عليه من بعده .

و انّما أتاكم الحديث من أربعة ، ليس لهم خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام ، ولا يتائم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمداً ، فلو علم الناس انّه منافق كذاب لم يقبلوا منه ، ولم يصدّقوه ، ولكنّهم قالوا هذا من

رسول الله ﷺ وراه، وسمع منه فاخذوا عنه، وهم لا يعرفون حاله، وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين بما اخبره، و وصفهم بما وصفهم، فقال: عزوجل و اذا رايتهم تعجبك اجسامهم، وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده، وتفرقوا الى ائمة الضلال، والدعاة الى النور بالزور والكذب والبهتان، فولوهم الاعمال، وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا، وانما الناس مع الملوك والدنيا، الامن خصهم الله فهذا احد الاربعة.

ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئالم يحفظ على وجهه، و وهم فيه، فلم يتعمد كذبا، فهو في يده يقول به، ويعمل به، ويرويه، ويقول: اناسمعته من رسول الله ﷺ فلوعلم المسلمون انه وهم لم يقبلوه، ولو علم انه و هم لرفضه.

ورجل . ثالث: سمع من رسول الله ﷺ شيئاً امربه، ثم نهى عنه، وهو يعلم اوسمعه ينهى عن شيء، ثم امربه، وهولا يعلم، فحفظ منسوخه، ولم يحفظ الناسخ، ولوعلم انه منسوخ لرفضه، ولوعلم المسلمون ان ماسمعه منه منسوخ لرفضوه.

واخر رابع: لم يكذب على رسول الله ﷺ مبغض للكذب، خوفاً من الله تعالى وتعظيما لرسول الله لم ينسه على حفظ ماسمع على وجهه، فجاء به كماسمع، لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، فان امر النبى مثل القرآن، له ناسخ، ومنسوخ، وخاص، وعام، ومحكم، ومتشابه، وقد يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان، كلام عام، وكلام خاص، مثل القرآن. وقال: الله عزوجل في كتابه، ما اتاكم الرسول فخذوه، ومانهيكم عنه فانتهوا، فيشتبه على من لم يعرف، ولم يدرما عنى الله به و رسوله، و ليس كل اصحاب رسول الله ﷺ يسئله عن الشيء فيفهم، وكان منهم من يسئله ولا يستفهمه، حتى انهم كانوا يعجبون ان يجيئى الاعرابى الطارى فيسئل رسول الله ﷺ حتى يسمعوا، وقدكنت ادخل على رسول الله ﷺ كل يوم دخله، وكل ليلة دخلته فيخليني فيها ادورحيث دار.

وقد علم اصحاب رسول الله ﷺ انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيرى، وربما كان يأتيني رسول الله ﷺ اكثر ذلك في بيتي، وكنت اذ ادخلت بعض منازله اخلى لي

واقام عني نسائه ، فلايبقى عنده غيرى ، واذا اتانى للخلوة معى في منزلى لم يقم عنى فاطمة ولااحد من بنى ، وكنت اذا سئلته اجابنى ، واذاسكت عنه ، وفنيت مسائلى ، ابتدئنى ، فما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن الا اقرأها ، واملاها عليّ ، فكتبتها بخطى،وعلمنى تأويلهاوتفسيرها ، ،وناسخهاومنسوخها ،ومحكمهاومتشابهها، و خاصها وعامها ، و دعى الله ان يعطينى فهمها و حفظها ، فما نسيت آية من كتاب الله ـ عزوجل ـ وعلما املائه عليّ ، وكتبته مذدعالى بمادعا ، و ماترك شيئا علمه الله ـ تعالى ـ من حلال ولامن حرام ، امر ولانهى ، وشيء كان اويكون ، ولا كتابامنزلا على احد قبله من طاعة اومعصية الا علمنيه ، وحفظته ، فلم انس حرفاً واحدا ، ثم وضع يدهعلى صدرى ،ودعىاللهلىان يملاء قلبى علماوحكماً ، ونورا . فقلت : يانبيالله بابي انت وامي ، قد دعوت الله بما دعوت لم انس شيئاً ، ولم يفتنى شيئاً ، لماكتبه ، افتخوف عليّ النسيان فيما بعد . فقال : لا لست اتخوف عليك النسيان والجهل .

ثم . قال: الشيخ ـ ره ـ : بعد بيانطائفة منفقرات الحديث ، ـتبصرة ـ لاريب في انه قدكذب علىرسول الله ﷺ المتوسل الى الاغراض الفاسدة ، والمقاصد الباطلة من التقرب الى الملوك ، وترويجالاراءِ الزايفة ، وغير ذلك ،ودعوى صرف القلوبعن ذلك ظاهرة البطلان ، وماتضمنه هذا الحديثمن قوله ﷺ قد كثرت على الكذابه، دليلعلىوقوعه ، لأنهذا القول امااني كون قدصدرعنه اولاً والمطلوب علىالتقديرين حاصل ، كمالايخفى ، و بوجود الاحاديث المتنافية التي لايمكن الجمع بينها ،وليس بعضها ناسخا لبعضقطعا ، وماذكره من وضعالحديثللتقرب الى الملوك قد وقعكثيراً.

فقدحكىابن عباسبنابراهيم:دخل علىالمهدي العباسي ، وكان معجبالمسابقة بالحمام ، فروى عنالنبي ﷺ إنه : قال : لاسبق الا في خف ، اوحافر اونصلاوجناح فامرله المهدي بعشرة الاف درهم ، فلما خرج . قال : اشهد انّ قفاه قفا كذاب رسول الله ﷺ ما . قال : رسول الله ﷺ او جناح ، ولكن هذا ارادان يتقرب الينا بذبح الحمام و . قال : اناحملتهعلى ذلك ، وقدوضع الزنادقة خذلهم الله كثيراً من الاحاديث، وكذلك الغلاةوالخوارج ، ويحكى ان بعضهمكانيقول بعدمارجععن ضلالته ،انظروا

الى هذه الاحاديث عمن تاخذونها ، فاناكنا اذا راينا رايا وضعنا له حديثا وقد صنف جماعة من العلماء كالصنعاني وغيره كتبا في بيان الاحاديث الموضوعة ، وعدّوا من تلك الاحاديث ١ السعيد من وعظ بغيره ، ٢ الشقي من شقي في بطن امه ، ٣ الجنة دار الاسخياء ٤ طاعة النساء ندامة ، ٥ دفن البنات من المكرمات ، ٦ اطلبوا الخير عند حسان الوجوه ، ٧ لاهم الاهم الدين ، ٨ ولاوجع الاوجع العين ، ٩ الموت كفارة لكل مسلم ، ١٠ ان التجّار هم الفجار .

قال الصنعاني في كتاب الدر الملتقطة ومن الموضوعات: مازعموا ان النبي صلى الله عليه وآله قال : انّ الله ـ تعالى ـ يتجلى للخلائق يوم القيمة عامّة ، ويتجلى لك ياابابكر خاصة ، وانه . قال : حدّثني جبرئيل ان الله ـ تعالى لماخلق الارواح اختار روح ابى بكر من بين الارواح و امثال ذلك كثير . قال : الصنعاني و انا ، فاقول : فيه الحق لقول النبى صلى الله عليه وآله قولوا الحق ولو على انفكسم او الوالدين والاقربين .

فمن الموضوعات ماروى ان اول مايعطى كتابه بيمينه عمر بن الخطاب ، وله شعاع كشعاع الشمس . قيل : فاين ابو بكر . فقال : سرقته الملئكة .

ومنها: من سب ابابكر وعمر قتل ، و من سب عثمان وعلياً جلد الحد ، الى غير ذلك من الاحاديث المختلفة .

ومن الموضوعات: زرغبا تزدد حبّا ، النظر الى الخضرة يزيد في البصر ، من قاد اعمى اربعين خطوة غفر الله له ، العلم علمان علم الاديان وعلم الابدان .

انتهى: كلام الصنعانى منتخباً ، وقد ظهر في الهند ، بعد الستمائة من الهجرة شخص اسمه بابارتن ، ادعى انه من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وانه عمّر الى ذلك الوقت ، وصدقه جماعة ، واختلف احاديث كثيرة زعم انه سمعها من النبى صلى الله عليه وآله . قال : صاحب القاموس سمعنا تلك الاحاديث من اصحاب اصحابه .

وقد صنّف الذهبي كتابا في تبين كذب ذلك اللعين، وسماه كسر بابارتن ، والاحاديث الموضوعة اكثر من ان تحصى ، انتهى .

ولما قبض عبدالكريم بن ابي العوجاء ، بامر محمّد بن سليمان والى الكوفة وتيقن

بهلاك نفسه . قال : انكم تقتلونى ، وانى قدوضعت لالقاء الخلاف بينكم اربعة الاف حديث ، والقيت على الالسن .

وعن اسد الغابة:عن ابي احمدالعسكري انه ليس للاوزاعي ، والزهري ،في الفضائل الاحديث واحد ، حذرا من بنى امية .

وفي شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد : روى أنّ ابا جعفر محمّد بن علي الباقر ـ عليه السلام ـ قال : لبعض اصحابه يا فلان ، ما لقينا من ظلم قريش ايانا ، وما لقى وشيعتنا محبونا من الناس ، فتمالئت علينا قريش حتى اخرجت الامر عن معدنه ، واحتجت على الانصار بحقنا ، وحجتنا تداولتها قريش واحد بعدواحد ، حتى رجعت الينا فنكثت بيعتنا ، ونصبت الحرب لنا ، ولم يزل صاحب الامر في صعود صعب كئود حتى قتل ، فبويع الحسن عليه السلام ابنه وعوهد ، ثم غدر به واسلم ووثب اهل العراق حتى طعن بخنجر في جنبه ، وانتهبت عسكره وعولجت خلا ليل امهات اولاده ، فوارع معاوية ، وحقن دمه ودماء اهل بيته ، وهم قليل حتى بايع الحسين من اهل العراق عشرون الفاً ، ثم غدربه وخرجوا عليه وبيعته في اعناقهم ، فقتلوه ، ثم لم نزل اهل البيت نستذل و نستقام ونقضى ونمتهن ونحرم ونقتل ونخاف ، ولا نأمن دمائنا ودماء اوليائنا ووجد الكاذبون الجاحدون لكذبهم وجحودهم موضعاً يتقربون به إلى اوليائهم ، وقضاة السوء وعمال السوء في كل بلدة ، فحدثوا بالاحاديث الموضوعة المكذوبة ، ورووا منا ما لم نقله ولم نفعله ليبغضونا الى الناس ، وكان اعظم ذلك واكبر ، في زمن معوية بعد موت الحسن عليه السلام فقتلت شيعتنا بكل بلدة ، وقطعت الايدي والارجل على الظنة وكان من ذكر بحبنا والانقطاع الينا سجن ، او نهب ماله ، او هدمت داره ، ثم لم يزل البلاء يشتد ويزداد الى زمان عبيدالله بن زياد ، قاتل الحسين عليه السلام ثم جاء الحجاج فقتلهم كل قتلة ، واخذهم بكل ظنة و تهمة حتى ان الرجل ليقال له الزنديق اوكافر احب اليه من ان يقال له شيعة علي عليه السلام حتى صار الرجل الذي يذكر بخير ولعله يكون ورعا صالحاً صدوقاً ، ويحدث باحاديث عظيمة عجيبة ، من تنفّل من قدسلف من الولاة ، ولم يخلق الله ـ تعالى ـ شيئاً منها ، ولا كانت ولا وقعت ، وهو بحسب

انها حق ، لكثرة من قد رواها ، ممن لم يعرف بكذب ولا بقلة ورع ، بحسب ظاهر الامر وهذه مقدمة قدمناه لبيان ما في الاخبار .

وكشف الاستار ، عن وجه الاسرار ، انه لا يخفى ان شهادته عليه السلام انما اورث وهنا فيما شيدها اعداء الله ـ تعالى ـ وإلاّ فما اسّسوه من الظلم ، والطغيان ، بقيت اثاره الى هذا الزمان .

روى خالي العلامة ـ نورالله ضريحه ـ في البحار عن عيون المعجزات المنسوب الى المرتضى ـ ره ـ مرفوعاً عن جابر . قال : لمّا افضت الخلافة الى بني امية ، سفكوا في ايامهم الدم الحرام ، ولعنوا امير المؤمنين عليه السلام على منابرهم الف شهر ، واغتالوا شيعته في البلدان ، وقتلوهم واستاصلوا شتاتهم ، وحاولتهم على ذلك علماء السوء ، رغبة في حطام الدنيا ، وصارت محنتهم على الشيعة لعن امير المؤمنين عليه السلام فمن لم يلعنه قتلوه ، فلما فشي ذلك في الشيعة ، وكثر وطال اشتكت الشيعة الى زين العابدين عليه السلام وقالوا يابن رسول الله صلى الله عليه وآله اجلونا عن البلدان ، وافنونا بالقتل الذريع ، وقد علنوا العن امير المومنين عليه السلام في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى منبره ، ولاينكر عليهم منكر ، ولايغير عليهم مغير ، فان انكر واحد منا على لعنه . قالوا : هذا ابوترابى ،و رفع الى سلطانهم ، و كتب اليه انّ هذا ذكراباتراب بخير ، حتى ضرب وحبس ، ثم قتل ، فلما سمع عليه السلام ذلك نظر الى السماء . و قال : سبحانك ما اعظم شانك ، انك امهلت عبادك حتى ظنوا انك اهملتهم ، وهذا كله بعينك ، اذلايغلب ولايرد تدبير محتوم امرك ، فهوكيف شئت ، وانى شئت ، لما انت اعلم بهمنا . ثم دعى بانبه محمّد بن الباقر عليه السلام ، فقال : يامحمّد . قال : لبيك . قال : اذا كان غداً فاغد الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وخذ الخيط الذى نزل به جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله فحركه تحريكالينّا ، ولاتحركه تحريكا شديداً فيهلكواجميعا . قال : جابر ـ ر ه ـ فبقيت متعجبا من قوله ولا ادرى مااقول : فلما كان من الغدجئته ،وكان قدطال عليّ ليلي ، لانظر مايكون من امرالخيط، فبينما انابالباب اذخرج عليه السلام فسلمت عليه ، فرد السلام . فقال : ماغدابك

ياجابر ، ولم تكن تاتينافي‌هذا الوقت ، فقلت : له‌لقول الامام عليه‌السلام بالامس خذالخيط الذى اتابه جبرئيل عليه‌السلام وصربه الى مسجد جدك وحركه تحريكا ليناً ،ولا تحركه تحريكاً شديد افيهلك الناس جميعاً ، قال ، الباقر عليه‌السلام لولا الوقت المعلوم ، والاجل المحتوم ، والقدرالمقدر ، نخسف بهذا الخلق‌المنكوس‌في‌طرفةعين ، بل‌في‌لحظة ،ولكننا عباد مكرمون ، لانسبقه بالقول وبامره نعمل ، ياجابر .

قال : جابر . فقلت : ياسيدى ومولاى ولم تفعل بهم هذا ، فقال : لي‌اماحضرت بالامس و الشيعة تشكوا الى‌ابي ، مايلقون من‌هؤلاءِ . فقلت : يا سيدى و مولاى‌نعم. فقال : انه‌امرنى‌ان ارعبهم لعلهم ينتهون، وكنت احب ان يهلك طائفة منهم ، ويظهر انه البلاءِ و العيادمنهم . فقلت : سيدى‌ومولاى‌كيف ترعبهم و هم‌اكثر من ان يحصوا فقال : الباقرعليه‌السلام امض‌بناالى مسجد رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله لاريك قدرة من قدرةالله تعالى التى خصنابها ، وما من به علينا من دون الناس .

فقال: جابر ره فمضيت‌معه الى‌المسجد فصلى ركعتين ، ثم‌وضع خده على‌التراب و تكلم بكلام ، ثم رفع راسه و اخرج من كمه خيطا رقيقا ناحت منه رائحة المسك ، فكان في المنظر ارق من سم الخياط ، ثم . قال : لى خذ يا جابر اليك طرف الخيط ، فمشيت رويدا . فقال : عليه‌السلام قف ياجابر فوقفت ، ثم حرك الخيط تحريكاً خفيفاً ما ظننت انه حركه من لينه ، ثم . قال : عليه‌السلام ناولنى طرف الخيط ، فناولته فخرجت من المسجد، و اذا الناس في‌صياح، واخذ والصارخة من كل جانب‌بالمدينة ، قدزلزلت زلزلة شديدة و اخذتهم الرجفة و الهدة ، وقد خربت اكثر دور المدينة ، وهلك اكثر من ثلثين الف رجل ونساء ، دون‌الولدان ، واذاالناس في صياح و بكاءِ و عويل ، وهم. يقولون : انا لله واناالیه‌راجعون ، خربت‌دارفلان ، وخرب اهلها ، و رايتهم فزعين‌الى مسجدرسول‌الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وهم يقولون كانت هدةعظيمة ، وبعضهم يقولون‌قدكانت زلزلة وبعضهم.يقولون : كيف‌لاتخسف وقد تركنا الامر بالمعروف والنهى‌عن‌المنكر وظهر فينا الفسق‌والفجوروظلم آل‌الرسول الله والله‌ليزلزل بنااشدمن‌هذا واعظم اونصلح من‌انفسنا ما افسدنا . قال : جابر فبقيت متحيراانظر الى الناس حيارى ،فيبكون فابكانى‌بكائهم،

لانهم لايدرون من اين اتوا ، فانصرفت الى الباقر عليه السلام وقدحف به الناس في مسجد رسول‌الله صلى الله عليه وآله وهم . يقولون : يابن‌رسول‌الله صلى الله عليه وآله اما ترى الى ما نزل بنافادع‌لنا ، فقال : لهم افزعوا الى الصلوة و الدعاء والصدقة، ثم اخذ بيدي و ساربي . فقال : لي‌ما حال‌الناس، فقلت: لاتسئل يابن‌رسول‌الله صلى الله عليه وآله خربت الدور والمساكن ، و هلك‌الناس و رايتهم بحال رحمتهم . فقال : عليه السلام لايرحمهم‌الله ، اما انه قدابقيت عليك بقية، و لولا ذلك لم ترحم اعدائنا واعداء اوليائنا .

ثم . قال : (سحقا و بُعداً للقوم الظالمين) والله لولامخافة مخالفة والدي لزدت في التحريك ساكنا ثم صعد عليه السلام المنارة ، وانا اراه والناس لايرونه ، فمديده ودارها حول المنارة ، فزلزلت المدينةزلزلة خفيفة و انهدمت دور ، ثم تلا الباقر عليه السلام (ذلك جز يناهم ببغيهم و هل نجازى الا الكفور و (تلا) ايضا فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها) (وتلا ايضا فخر عليهم السقف من فوقهم واتيهم العذاب من حيث لايشعرون) قال : جابر فخرجت‌العواتق من خدودهن في‌الزلزلة الثانية يبكين و يفزعن‌منكشفات لايلتفت اليهن احد ، فلما نظرالباقرعليه السلام الى تحير العواتق ، رق لهن فوضع الخيط في‌تكة و سكنت الزلزلة ، ثم نزل عن‌المنارة والناس لايرونه واخذ بيدى حتى‌خرجنا من المسجد ، فمررنابحدّاد اجتمع الناس بباب حانوته ، و الحداد . يقول : اماسمعتم الهمهمة في الهدم . فقال : بعضهم بل كانت همهمة كثيرة ؛ و قال : آخرون بل و الله كلام كثير الا انّالم نقف على الكلام . قال : جابر ره فنظر الّى الباقر عليه السلام و تبسّم ثم . قال : يا جابر هذا لماطغوا . فقلت : يابن‌رسول‌الله صلى الله عليه وآله فما هذا الخيط الذى فيه العجب . فقال : (بقيةمما ترك‌آل موسى‌وآل هرون تحمله الملئكة) ونزل به جبرئيل.

فقال : يا جابر انا من‌الله تعالى بمكان و منزلة رفيعة ، فلولا نحن لم يخلق الله تعالى سماء ولا ارضا ولا جنة ولا نارا ولا شمساً ولا قمراً ولاجناً ولا انساً ، و يحك ياجابر ولا يقاس بنا احد . يا جابر بنا والله انقذكم الله ، و بنا يفتنكم ، و بنا هداكم ، ونحن و الله دللناكم على ربكم ، فقفوا عند امرنا و نهينا ، ولا تردوا علينا ماااوردنا عليكم، فانا بنعم‌الله اجلّ و اعظم من ان يرد علينا ، و . قولوا : ائمتنا اعلم بما قالوا : قال:

جابر - ره - ثم استقبله امير المدينة المقيم بها من قبل بني امية ، قد نكب و نكب حواليه حرمه ، وهو ينادى معاشر الناس احضروا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله علي بن الحسين عليهما السلام و تقربوا به الى الله تعالى و تضرعوا اليه ، و اظهروا الانابة ، لعل الله يصرف عنكم العذاب .

قال : جابر ره فلما بصر الامير بالباقر محمد بن علي عليهما السلام سارع نحوه . فقال : يابن رسول الله صلى الله عليه وآله اما ترى ما نزل بامة محمد صلى الله عليه وآله وقد هلكوا وفنوا ، ثم . قال : اين ابوك حتى نسئله ان يخرج معنا نتقرب به الى الله تعالى فيرفع عن امة محمد البلاء . فقال : الباقر عليه السلام يفعل ان شاء الله تعالى ولكن اصلحوا من انفسكم ، وعليكم بالتوبة و التضرع عما انتم عليه ، لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون ، قال : جابر فاتينا زين العابدين باجمعنا ، وهو يصلي فانتظرنا حتى انفتل ، واقبل علينا ثم . قال : لابنه سرا ، يا محمد كدت ان تهلك الناس جميعا ، فقلت : والله ياسيدي ما شعرت بتحريكه حين حركه . فقال : يا جابر لو شعرت بتحريكه ما بقي عليها نافخ نار ، فما خبر الناس فاخبرناه ، فقال : ذلك مما استحلوا منا محارم الله ، وانتهكوا من حرمتنا .

فقلت : يابن رسول الله صلى الله عليه وآله ان سلطانهم بالباب ، قد سئلنا ان نسئلك ان تحضر المسجد ، حتى يجتمع الناس اليك يدعون الله ، ويتضرعون اليه ، و يسئلونه الاقالة ، فتبسم عليه السلام . ثم تلى (اولم يك يأتيكم رسلكم بالبينات قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا في ضلال) قلت : يا سيدى و مولاى العجب انهم لا يدرون ممن اتوا . فقال : اجل ثم تلى (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا و كانوا باياتنا يجحدون) هي والله يا جابر اياتنا ، وهذه والله احديها ، وهي مما وصف الله - تعالى - في كتابه (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون) .

ثم . قال عليه السلام : يا جابر ماظنك بقوم اماتوا سنتنا ، وضيعوا عهدنا ، و والوا اعدائنا ، و انتهكوا حرمتنا ، و ظلموا حقنا ، و غصبوا ارثنا ، واعانوا الظالمين علينا ، و احيوا سنتهم ، و ساروا سيرة الفاسقين الكافرين ، في فساد الدين و اطفاء نور الحق ، الى هنا محل الحاجة ، و للرواية بقية يسيرة ، و المقصود من تمهيد هذه المقدمة

بيان امور :

منها : ان توجّهه عليه السلام الى العراق ، وحمل النسوة و الاطفال ، لم يكن ايقاعاً لنفسه الى التهلكة ، بل كان في ظاهر الامر اتم الوسائل في حفظ نفسه واهله ، وكل من كان يمنعه من ذلك كان مخطئاً .

و منها: ان الامام عليه السلام تجب عليه اجابة من يدعوه الى الاهتداء به ، والاستضائة بنوره ، وعلمه بالغدر اخيراً ليس عذرا .

و منها : ان وضوح غدر اهل الكوفة ، وعدم وفائهم بالبيعة ، بعد انحصار العلاج، في دخول بلادهم ، و النزول بساحتهم ، توجب العلم بالشهادة على كل حال ، و نزول البلاء ، وكان فيما وقع في كربلاء من القتال واسر النسأ والاطفال ، والاشهار في الامصار تشييد الدين بعد انهدام قواعده ، فانه انكاره لخلافة يزيد ، وبذله لنفسه و ماله لذلك، و اعلانه بعدم الصلوح لذلك، بشرب الخمور وغيره من انواع اللهو والفجور ، تكذيب لمن وضعه لذلك .

و توضيح لبطلان خلافة ابيه ، و فساد ما تشبث به ، و ان عثمان لم يقتل الا بالحق .

و من هنا ظهر امر الثقيفة ، و تجددت ما اندرست من اثار النبوة ، فاهتدى الى الحق جمع كثير ، وجم عفير ، و صار استحقاق يزيد اللعن من الواضحات ، و انفتح، منه لعن من لحق به بحكم الفراش ، حتى انّ لعنه مما شاع في زماننا بين شيعة عثمان، ولولا ما وقع من امر الطفوف، لكان الناس طراً فيهذا الزمان ، من شيعة آل ابى سفيان، فمن هذه الوجوه كان هذا الاقدام من الامام واجباً ، وهذا كله مع قطع النظر عما بينا سابقاً ، من ان شهادته مما تعلقت بها عناية الله ـ تعالى ـ وقد عظّمها في القرآن . فقال: عزمن قائل و فديناه بذبح عظيم ، واخبربها النبيّين ، فهو سر مكنون لايحيط بجهاته الا الله ـ تعالى ـ والراسخون في العلم ، ومن السر ما ترتب عليها من نجاة الامة ، فانه سفينة النجاة ، و اقرب الوسائل ، و اقرب العرى ، و ايسر ما يوجب الخلاص من النار ، و اسهل تناولا لعامة الناس ، فمنهم من ينجو بزيارته ، و منهم من تخلّص من العذاب

بالبكاء عليه ، او اقامة تعزيته ، و شئون التوسل به عليه السلام لاتحصى ، و لهذا صارسفينة نجاة الامة ، وباب الرحمة .

فهيهنا مقاصد . ثلثة : لابد من بيانها .

الاول : انّ الهجرة الى العراق ، مع قطع النظر عن الوحى ، و ظهور الحال من جهة النسأ و الرجال ، كان اقرب الوسائل الى حفظ نفسه واهله و جاهه و ماله .

بيان ذلك ان العراقين خصوصاً اهل الكوفه ، كانا مركزين للشيعة ، و بعث الكتب و الرسائل ، و دعوتهم للامام دون غيره يشهد على ذلك ، فان انقلاب الحال بدخول عبيدالله الكوفة ، وتهديده لاهل البصرة ، واستيلائه على الامر ، لاينافي اقبالهم من اول الامر ، و لهذا بايع مسلم بن عقيل عشرون الفاً منهم ، ولكن عبيدالله بالحيل و التدابير ، فرق جمعهم بالطمع والخوف كما سيظهر ـ انشاء الله تعالى ـ و هذا لاينافي كون عزمهم من اول الامر على نصرته ، ومطالبة الثار مع المختار ، وغيره ايضاً دليل على ذلك ، وحيث انهم كانوا في شدّة عظيمة ، خصوصاً بعد وفات الحسن عليه السلام ارادوا بذلك ان يخلصوا انفسهم من القتل ، وكانوا يترقبون هلاك معوية ، واغتنموا الفرصة، مع ان يزيد كان اقدامه على اهلاك الشيعة فوق اقدام ابيه بمراتب ، وكذلك عبيدالله بالنسبة الى ابيه ، ومع ذلك كان الاستخلاص من بيعة يزيد امرا ميسورا بحسب الظاهر، و ان كانت لابيه تلك السلطنة العظمى ، واحتال في اخذ البيعة له ، لانه كان مكروها معروفا بما عرفت .

وبيعة الناس له لم يكن عن طوع ورغبة و اقبال ، بل امافي الاغفال ، و اما على الكره والرغم ،واتباع الاذناب للروسأ بعد قهرهم ،وتطميعهم اواعطائهم الاموال الكثيرة، و المناصب الجليلة ،كما لايخفى على من تتبع كتب السير ، فامر يزيد كان في معرض الزوال ، لوكان يقدم عليه جمع من الرجال ، ولم ينتقلوا من حال الى حال و اقدام اهل العراق على ذلك كان ازيد بمراتب ، وكانوا عليه في زمان ابيه واخيه ، بماراوا من القتل والصلب وغيرهما .

واما غير هم فبعد استقرارهم في المخالفة ، واتفاق الكلمة ، واخراجهم ولاته عن

بلادهم ، كانوا يوافقوهم على ذلك ، ولهذا . قال : مغيرة لمعوية ، ان اهل ساير البلاد لايخالفون بعدبيعة اهل العراق فيما تقدم من كلامه ولماعرفت من ان بيعتهم له لم يكن عن الرغبة والطوع ، فالامام عليه السلام بعد اقدام اعيان اهل العراق ، ودعوة روساء القبائل وبناء العقلاء والحذاق منهم على انّ هذا هو الصلاح ،كان الواجب عليه ان يسرع بالمسير اليهم ، ولايصغى الى كلام من يمنعه عن ذلك ، ولهذا لم يحصل فتور في عزمه بمنع جماعة من الحذاق ، و اهل البصيرة ، فان مستند منعهم علمهم بمقدمتين .

احديهما:استيلاء يزيدفعلاً على البلاد ، والثانية : عدم اقدام الناس على نصرته فحالهم بالنسبة الى ابيه واخيه معلوم ، فكيف والوهن في اهل البيت عليهم السلام والشيعة ، وبالعكس السلطنة والعز في آل ابي سفيان، فيهذا الزمان بمراتب ، فمقتضى هاتين المقدمتين صدرعنهم المنع ، ولكن خفيت عليهم الجهات الاخر التى لواطلعوا عليها لوافقوه سلام الله عليه ، فيما اقدم عليه .

المقصد . الثاني : ان اضمحلال الدين بعدرسول الله صلى الله عليه وآله بارتداد عامة المسلمين خصوصاً بعد امير المؤمنين عليه السلام فقد ظهر بماقد مناه ، ويكفى في وجوب قيام الامام بتدارك ذلك ، انقياد جمع كثير ، وجم غفير ، لو بقوا على ما عزموا عليه ،كان عودالحق الى مركزه محتملاً مرجوّاً ، وعلمه بالعصيان والغدراخيراً ، لايمنعه عن قبول قولهم كلاً فعلاً ،كما ان العلم بالعصيان لايرفع وجوب ارسال الرسل ، وانزال الكتب ،وتبليغ الرسول صلى الله عليه وآله والوعظ والتحذير ، فكان الواجب عليه عليه السلام بعد ذلك الكتب ،ارسال نائبه ، وبعد البيعة توجهه اليهم ، و ان علم بسوء منقلبهم ، وغدرهم اخيراً.

وامّا ثالث المقاصد : فغني عن البيان ، سيزدادكل من هذه الامور في طي ماسياتي ـ انشاء الله تعالى ـ والسلام على من اتبع الهدى ،كتبه العبد العاصي في الحائر الحسيني عبد الهادي ابن محمد حسين البهبهاني ، على سبيل العجلة و تشتت الاحوال ، وتمّ في اليوم الثامن ، من شهر محرم الحرام ، من سنة الف وثلثمائة وخمس وستين مضت من الهجرة ، على مهاجرها الاف ثناء وتحية ، والحمدلله اولاً ، وآخراً ، وظاهراً ، وباطناً وله الشكر والمنة ، ولايخفى انه لم يتم ما كتبه قدوة اهل التحقيق ـ قدس سره ـ في الباب ، وماظفرنا الا بمقدار ماكتبناه اللهم اغفر لنا .

كتاب الصوم

تاليف

العلامة المحقق المدقق الفقيه الاية الحجة

الشيخ محمد هادى الطهرانى النجفى طاب ثراه

من منشورات مكتبة دارالعلم

آية الله البهبهانى بأهواز

طبع على نفقة حاج مهدى بن حاج محمد حسن شيرانى اصفهانى

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصوم

وهوالامساك عن الطّعاموالكلام . اى ـ الجامع بين الصمت والامساك من الطعام صوم حقيقة . قال : الخليل في العين ، الصوم ترك الاكل وترك الكلام ، و. قوله : (نذرت للرحمن صوما) اى صمتا . قال : صام الفرس على اريه ، اذالم يعتلف ، وصامت الريح، اى ـ ركدت ، وصامت الشمس ؛ اى ـ استوت ، في منتصف النهار . قال : الصاحب في المحيط ، الصوم ترك الاكل والكلام .

وقوله ـ عزّ من قائل ـ (انى نذرت للرحمن صوما) ؛ اى ـ صمتا ، ثم . قال: وصام الفرس على اريه ، اذالم يعتلف ، الى ان قال ، وصامت الريح ركدت ، والماء سكن ،و الشمس استوت في منتصف النهار ، وصام فلان إى ذاقها ، الى ان . قال : و الصيام النكاح ، وكلامهما كالصريح ، في ان الموضوع له هوالجامع بين ترك الطعام والكلام ، فانهما ذكراه اوّلاً بعنوان كلى ،ولم يذكرا له معنى آخر،وانما تعرضا لمواردالاستعمال التى لاتندرج في ذالك المعنى الجامع ، ولكنه تشبه المعنى الحقيقى ، فان الحركة للريح والماء والشمس بمنزلة الاكل للانسان ، ولهذا قيد بالنسبة الى الفرس باريه، فان مطلق ترك الاعتلاف ليس شبيها بالصوم ،كما في حالة السير، فافهم : و اطلاقه على مطلق السكون غلط ، قال : شيخ الطائفة ـقدهـ في المبسوط ، الصوم في اللغة هوالامساك والكف ؛ يقال : صام الماء ، اذا سكن وصام النهار ، اذا قام في وقت الظهيرة ، وهواشد الاوقات حرارة .

و اما الصيام الذي هوبمعنى النكاح و بمعنى ذوق المنية فليس من هذه المادة.
قال : في المحيط ، بعد ماذكر ، صم ، وصمى ، وصماء ، امصى ، ومصو ، وماصي ، وصيّم بشديد الميم ، صام شرب‌حتى صام ؛ اى ـ امتلا وروى ، فالظاهر ان هذه ليست من‌هذه المادة ، ولوكانت مستعملة في ترك النكاح ، فمن قبيل الاولى ، وكان مثل سكون الماء ، وتبعه في السرائر . قال : الصوم في اللغة الامساك والكف ، يقال : صام الماء اذاسكن، وصام النهار اذا قام في وقت الظهيرة ، انتهى وهذا عجيب، ضرورة ان الامساك والكف عن كل شيء ، لايصح اطلاق الصوم عليه ، و السكون في الماء ومايليه ليس امساكاً ، ولاكفاً ، فانه يعتبر فيهما الاختيار ، وانما يطلق في خصوص الموارد المذكورة ، باعتبار خصوصية فيها ،والمركوز في الاذهان ، ان في‌الشمس ، في وقت الظهيرة ، مسكوتا ،وهو المصحح للتجوز .

ومافي المبسوط من قوله وهو اشد الاوقات حرارة فساد اخر في الكلام و .قال : ـ قده ـ في النهاته الصوم في اللغة هوالامساك ، وهو في الشريعة ـكك ـ الا انه امساك عن اشياءِ مخصوصة في‌زمان مخصوص ، وفي المعتبر الصوم في اللغة الامساك ـ مطلقا ـ وفي الشرع امساك خاص .

وفي التذكرة الصوم لغة الامساك ، وكذا في التحرير ، و عن ابن وريد كل شيء سكنت حركته فقدصام صوما ، وهوغلط واضح نبه عليه في العين والمحيط ، وغيرهما، بالاقتصار على ذكر الموارد ، و إلاّ لوجب ان يقولوا كما . قال : ان الصوم هوالسكون بالخصوص ، والجامع العام‌لايجوز الاستعمال فيه ، وعن ابى عبيدة‌كل ممسك عن‌طعام اوكلام اوسيرفهوصائم ، وهو ايضاً غلط ، لعدم الجامع بين الاوليين ، و عن قاموس صام صوماً وصياما واصطام امسك عن الطعام والشراب و الكلام والنكاح ، انتهى وهوايضاً غلط واضح ، فبا الجملة ان الجامع بين الطعام والكلام ، هو سدّ الفم عمايدخل فيه ، اويخرج عنه بمقتضى الطبيعة ، و . الاول : هو الطعام . والثاني : هوالكلام .

والطعام في المقام يعمّ الشراب ؛ قال : ـ عزمن قائل ـ (ومن لم‌يطعمه فانه‌منى) وهذا المعنى حيث يتحقق ، يجوز استعمال الصوم فيه ، و امّا مطلق السكون او ترك

السير ـ مطلقا والجماع كذلك اوعدم صدوركل فعل عن فاعله ، فلايجوز استعمال الصوم فيه ، وانما يطلق في بعض الموارد باعتبار خصوصيّة منزلة ، ذالك المورد منزلة الطعام ، فاعثر من اعثر بذالك ، و غفل عن عدم الاطراد ، فالتحقيق مافي العين والمحيط اخذه منه ، لكنه اشتبه عليه الامر فيما الحقه به في بعض الموارد ، كما اشرنا اليه .

فظهر ان المعنى اللغوى لم يعرفه الاالخليل رحمه الله تعالى ، ومن اقتبس منه فيه اى ـ الصاحب لكن في ذكر المعطوف عليه والحاق بعض ماليس منه ما لايخفى ، و امّا الفقهاء رضوان الله عليهم فخالفوا جميع اهل اللغة ، فان مطلق الامساك والكف والتوطين ليس صياماً ، وانما الصوم ترك الطعام والكلام ، على وجه التوطين والكف والامساك بمعنى كفاية مافي النفس ، بل تعلق الحكم به خاصة ، والافامساك الشخص غيره اوكفه او توطين نفسه على امر غير اختياري او اختياري غير الطعام والكلام ليس صياما بالضرورة ، و الامساك عبارة عن حالة نفسانية ،وهو صرف العنان عن امر ، ويجوز التعبير عنه بالترك ايضاً فان المراد به ترك اقتضائى ، الذى يجامع الفعل ، إذاكان عن نسيان ، اوغفلة، ويساوقه الكف والعزم والتوطين ، فمن طعم غفلة اونسياناً صائم حقيقة ، لعدم زوال الحالة النفسانية عنه ، فهوتارك اقتضائا ، ومعرض عن الطعام ، وكاف نفسه عنه وان صدر عنه الفعل ، بالاختيار والارادة .

وكشف الحجاب ان حقيقة الصوم هوالاحتماء لاالترك ،ولاصرف الكف والامساك والتوطين والعزم ، فلابدّ له من زمان معتدبه كمجوع النهار ، فليس مجرد التوطين على ترك الطعام في زمان صوماً .

ومن المعلوم ان هذا المعنى لاينافي الا كل بالارادة ، فان الحماء انما يتغيّر اذا كان ملتفتا اليها ، وخالفها ، والعزم على المفطر عزم على از الة الحماء ، فلاينافي بقائها وانما المنا في لها هوجعل نفسه مفطراً ؛ اي ـ العدول عن نية الصوم ، لكنه ليس قادحاً لماسياتى ـ انشاء الله تعالى ـ من كفاية الاحتماء الى اخر النهار اذا لم يحصل منه مناف في مجموعه ، وحقيقة الصوم عبارة عن ترك الطعام بعنوان الالزام ، ومرجعه الى توطين النفس وامساكها وكفها عن الطعام مدّة مقيداً بها ،والصحيح التعبير عنه بالعزم ـ ايضاً ـ

لكنه ليس شيئاً من هذه المعاني ، وما اعجب الاقتصار في التعريف على مجرد هذه العناوين مع عدم اعتبار التعلق بالطعام مع ان النسبة بين بعضها مع البعض كنسبة الجميع الى الصوم تبائن بحسب الذات فهذه مفاهيم متساويه ، الا انها بحسب الاصل متباينة ، والمتساوى في الانيّة والتحقق لا ينافي التبيّن بالذات .

وهذا هو السر في تعدى الصوم الى الزمان بنفسه ، كقيام مقابل النوم . فيقال : صام نهاره و قام ليله ، والامساك لايتعدى الى الزمان بوجه من الوجوه ويتعدى الى الشخص بنفسه ، فيقال : امسك زيدا ، والى الفعل بعن تارة ، و بعلى اخرى فيفيد الاعراض والعكس . قال : عزوجل ـ امسك عليك زوجك ، وبما حققناه ظهر الوجه في الاجتزاء بالعزم ، وان اكل وشرب تمام النهار ، فانه لولم يكن صائما كان ذلك من قبيل النسخ قبل العمل ، وهو منه ـتعالى ـ مستحيل ، فان اعذار التارك للامتنان ، مع عدم العذر تناقض واضح ، كما انه ظهر الوجه في تعلق الوجوب والاستحباب به .

واندفع عنه الاشكال ، بانه لافرق بين الحرمة والوجوب ، ولابانّ الاول يتعلق بالترك والثانى بالفعل ، فلامعنى لايجاب الترك .

توضيح الاندفاع ، إنّ المراد بالترك هنا ، هو الترك الاقتضائي المعبر عنه بالكف لافعل الجارحة ، والامساك امر وجودي ، كالارادة ، كما انه ظهر ان التعبير بالكف ليس لاعتبار الزجر المسبوق بالميل ، فان عدم اعتباره في الصوم واضح ، وانما المقصود التنبيه على انه حالة نفسانية ، وترك اقتضائى ، وصرف عنان النفس ، مع ان توهم اعتبار الميل في تحقق الكف فاسد ، فانه ضد الارسال ، فلا يعتبر فيه الاعدم الأمن من الوقوع ، لولا التحفظ لا الميل فالزجر يعتبر فيه ذلك ، بخلاف الكف .

ومن الغريب ما قيل : على التعريف بالكف ، بانه امر عدمي ، فان هذا التوهم و التوهم الفاسد في طرفى الافراط والتفريط ، ووضوح كونه وجوديا و الموجب تصدى بعضهم لدفع الاشكال عن تعلق النهى بالترك ، بانه امر ازلى غير مقدور بانه متعلق بالكف لامجرد الترك ، و هو مع فساده فى نفسه وعدم الحاجة اليه غير نافع .

اما الاولى : فلان النهى نفي انشائى وهو معنى حرفيّ ، ويستحيل ان يفيد معنى

استقلالياً ، و النفي معنى اثباتي .

و اما الثاني : فلان تعلق القدرة بكل من الوجود و العدم على نسق واحد،فلا معنى لكون الفعل مقدوراً دون الترك ، فكون الفعل مقدوراً حقيقة القدرة على تبديل العدم بالوجود ، فابقائه مقدوراً معنى كونه عدم الممكن معلولا فانّ علته عدم علة وجوده ، لانّ العدم مؤثرا و متاثراً .

واما الثالث : فلان كونه وجوديا انما ينفع اذا كان متعلقا للحكم اوّلا وبالذات كما في المقام ، فان المطلوب في الصيام انما هو التعبد بالكف و التوطين على الترك.

واما اذا كان النظر مقصوراً على الترك وانما اريد بالكف التوصل اليه، فتعلقه به لايجعله وجوديا ، و لهذا لايختلف الحال باختلاف التعبير في قولك لاتزن وكفف عن الزنا .

قال : ـ عزّ من قائل ـ قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ، مع انه نهى ليس المطلوب منه الاالترك .

واعجب من هذا الاشكال ، مايقال في دفعه ، من انّ المراد به التوطين والعزم على الضد ، فانّ التوطين ليس الا التهيوء للترك ، والكف اذا كان مقصوداً قبل الابتلاء فهو عين التوطين ، بمعنى انّ كف النفس من الطعام في تمام النهار ، ليس حصوله في اول الفجر الا على وجه التهيّؤ و التوطين وهوالذي عبرناعنه بصرف النفس. فالصائم يصرف نفسه قبل طلوع الفجر عن المفطرات تمام اليوم ، وهذا معنى نية الصوم ، واما العزم على الضد فعدم اعتباره في الصوم اوضح ، وعدم كونه حقيقة الصوم من ابده البديهيات.

وظهر ايضاً ان تعريفه في الدروس بالتوطين عين تعريفه في اللمعة بالكف .

وفي الاول : رعاية عدم الفعلية في زمان من الا زمنه بالنسبة الى اجزائه الاتية ليس الا التوطين وفي الثاني : تنبيه على الحقيقة ، وهوالامساك الفعلى بلحاظ مجموع الزمان امراً واحداً . وسيظهر ـ انشاء الله تعالى ـ ان الترك من الاجزاء ليس ملحوظا في الحكم بل باعتبار امر وحداني .

ولهذا يكتفى بالنسبة في الجزءِ الاخير من النهار أن لم يفطر ، فاليوم ملحوظ بلحاظ وحداني وهوكون الشمس فوق الارض وان كان آناً .

وبالجمله فلافرق بين التوطين والكف ، الا انّ الاول قوة والثانى فعل فجعلهما امرين متغايرين فاسد ، فلاحاجة الى الاعتذار من التعريف له بالكف بانه بنظر الى المعنى اللغوى مع انه لايلائم اعتبار المفطرات في تعلقه ، فانّ المعنى اللغوى لايصدق على ترك الارتماس والاستمناء بالضرورة ، بل هذا لايلائم كون الموضوع الشرعي من مصاديق المعنى اللغوى ايضاً ، بل نقول ان الصوم هوالحمية و ترك الطعام ، والكف و الامساك والتوطين والعزم عبارات مختلفة اريد منها هذا المعنى ، لكن الذي يظهر من الجماعة خفاء هذا المعنى عليهم كالشهيد الاول ـ قدس سره ـ في البيان حيث زعم انّ التعريف بالامساك تخصيص، وبالتوطين نقل، وكالمحقق الثانى حيث اورد على العلامه ـ قدس سرهما ـ في التعريف بالتوطين ، بانه ان اريد به النية فالتعريف فاسد ، وان اريد امر سوى الترك فلاوجه له ، وكالشهيد الثانى ـ قدس سره ـ حيث زعم ان الكف عدمى ، وكالمحقق الاردبيلى ـ قدس سره الشريف ـ حيث زعم توقفّ التوطين على فعل في النهار ينافي الغفلة والنوم .

والحاصل انّ الجنس هو الامساك المساوق للتوطين والكف والعزم ، فانها متساوية صدقاً وان تباينت مفهوماً واماّ الفصل فهو الطعام ، هذا هو الاصل وليس في الشرع له حقيقة سواه ، وانما اعتبر الشارع له حدوداً من جهات ، فالنهار في متعلقه والتعبد اعتبر شرطا وحدث الحيض والنفاس والجنابة مانعا ، وحرّم على الصائم الارتماس الى غير ذلك مما سياتي تفصيله ، انشاء الله تعالى . قال : الصادق عليه السلام الصيام من الطعام و الشراب ، والانسان ينبغى ان يحفظ لسانه من اللغو في رمضان وغيره . وقال : امير المؤمنين عليه السلام واما حدود الصوم فاربعة حدود ؛ اولها : اجتناب الاكل والشرب الحديث .

وفي حديث عبد السلام عن الرضا عليه السلام في من جامع في شهر رمضان اوافطر ، وهو صريح في انّ الجماع ليس افطارا ، واما اطلاقه على غير الاكل والشرب في بعض الروايات فتغليب .

وزعم جمع كالشهيد في اللمعة والدروس ان جميع المبطلات يعتبر في الصوم الكف عنها حتى النوم بعد الانتباهتين ، وفي التعمد في البقاء على الجنابة الى الفجر وفساده اظهر من ان يتبين ، بل الحتقيق ماعرفت من انه لايعتبر في متعلقه الا الطعام اما الجماع والاستمنأ كالامرين المتقدمين ، فمرجعهما الى اعتبار الطهارة عن الحدث الاكبر في الجملة ، من غير فرق بين الابتداء والاستدامة على ماسيظهر انشاءِ الله تعالى واما الكذب على الله - تعالى - فهو للصوم من قبيل الفسوق في الحج . والارتماس كتغطية الراس في الحج ، وكذ الحقنة والقى على تقدير حرمتهما من محذورات الصوم ، فالافطار ليس الا بالطعام والبطلان امر آخر يقابل الصحة والافطار يقابل الصوم .

ومن اعجب الامور اعتبار النوم بعد انتباهتين الواقع في الليل في الصوم الواقع في النهار ، بل يمكن ان يقال انه لايعتبر قصد الامساك عن الطعام بالخصوص ، وانما يعتبر الجامع بينه وبين الكلام، فالتعبد بالامساك عن الكلام لو اتفق من قاصر صدوصارف ترك الطعام و قارن عدم المانع يكفى في انعقاد الصوم ، كما اذا لم ينو الا ترك مافيه الملح من الطعام ، بزعم انه المفطر لاغيره ، واتفق استيعاب الوقت بترك الطعام مطلقا والسر فيه انه نوى حقيية الصوم وان لم ينو مايعتبر فيه .

لكن التحقيق ان الصوم نوعان ، ترك الطعام و ترك الكلام ، فمن لم ينو ترك الطعام ليس بصائم ، و ترك الكلام نوع آخر ، واماترك قسم من الطعام ، فعدم تحقق الصوم بتركه اظهر ، فان الحقيقة لاتحقق الا بهجر الطعام راساً واما الزمان صنفا كالنهار ومقداراً فلااشكال في عدم اعتباره في حقيقة الصوم ، وعدم الصحة لاينافي تحقق الحقيقة ، كمافي صوم العيدين ، فصيام الليل ايضاً صوم ، لكنه حرام ، وبهذا ظهر مافي الروضة من الاعتراض على الماتن ، بانّ عدم اعتبار النهار مخل في طر والحد ، فزاد هذا القيد بعد قول الماتن - قدس سره - الصوم هو الكف ، وخفى عليه انه غير معتبر في متعلقه ، وعدم ملائمة قول: الماتن «والنوم بعد الانتباهتين» لصدر كلامه حينئذٍ اظهر ولو لم يلحقه بالمتن لم يترتب عليه هذا الفساد هذا حال غير النية مما يعتبر في الصوم .

واما النيّة فلها مراتب . الاولى : اى ما به الاعتبار ، فلايتحقق الامن المختار ،

فهى مقوّمة لحقيقة الصوم ، فان الامساك وهو صرف عنان النفس ، كالارادة في التوقف على الاختيار ، بل هما امران متقابلان كالاقبال والادبار . بل هما نوعان منهما ،ولعل بعض الناس لايتعقل من النيّة الاذلك .

الثانية : التعبّد بالامساك و الاتيان به على هذا الوجه ، وهذه تعتبر في مرحلة الامتثال ، فان التعبد به ان لم يكن محقّقاً لحقيقة الموضوع ، فهو معتبر فضلا للامر، فان الطلب على قسمين تعبدّى و توصليّ ، كالكفائى والعينى والتعيينى والتخييري . واعتباره قيداً يرجع الى ذلك فانه قيد في التعبير، وفي الحقيقة خصوصية في الطلب. وهذا هوالسر في عدم جريان اصل البرائة فيه ، كسائر الشرائط عند الشك . والى ماحققنا يرجع مافي الشرائع ، حيث . قال : فهى اماركن اوشرط في صحته ، فالمعنى انه ان كان للشارع تصرف فيه بجعله من قبيل الصلوة ، فنية القربة ركن فيه و محقق لحقيقته ، وان كانت جهة في الطلب فهى شرط في الامتثال .

وقد تتوهم انّ المراد بالركن الجزء المقدم ، وبالشرط مايعتبر في المامور به .

وفساده واضح، فان التعبد بالشي لا يمكن ان يكون على نحو ثالث للامرين المتقدمين، وهذان الوجهان لايلائمان شيئًا منهما ، فالركنية لشيء باعتبار انهدام الذات بزواله ، لتقومها به كالجنس والفصل ، وكون الجزء الخارجي ركنا ، انما هو لتنزله منزلته ، و كونه بهذه المثابة في المركب الاعتبارى ، وهذه حيثية خارجة عن كونه جزء خارخيا .

واما الشرط فهوالامر الخارج الذى يناط به الشيء ، وليس في المقام الاالصحة .

والشرط قديعتبر في المأموربه كترتب الاجزاء، وقديعتبر في المامور به ،كالطهارة والستر ، والاستقبال ، وقد يحصل بالامر كقصد القربة ، فانه ليس ملحوظاً قبل الامر قيدالمامور به ، وان توقفت عليه الصحة، فالركنية انما هي بناء على ان للصوم حقيقة مخترعة كالصلوة تتقوّم بالتعبدبها ،والشرطية في الصحة خاصة انماهى بكون التعبدية في الامر و حيث ان الثانى اظهر . قال : و بالشرط اشبه ، و هذا بخلاف الصلوة و الحج ، فان متعلق الحكم فيهما ليس امراً ثابتا في العرف ، و ان كان المعنى لم يتغيّر ، حيث ان الصلوة هوالعطف وهي من العبد التعبد و الخضوع ، و الحج قصد البيت و زيارته على

وجه مخصوص ، فان اختراع الماهية لا ينافي انطباق المفهوم اللغوي عليها ، لدخولها لكون الصلوة حقيقة مخترعة لا ينافي كونها خضوعا وعطفا ، و بعد وضوح كون الصوم من العبادات لاحاجة الى الدليل على اعتبار الخلوص ، فان المرء انما يتعبّد بعمله لله و لغيره معاً ، و يكفى ذكر الصوم فى العبادات عن التصريح باعتبار قصد القربة فيه .

فايراد الروضه غير متوجه على المصنّف قدس سره ، والذى يدل على انه تعبدي قضاء الغير لمن فاته الصوم ، فان نسبته التوصلي على جميع الناس سواء ، فان العمل المكلف به مقدمة صرفة ، فلا معنى لنيابة شخص عن آخر ، بل لامعنى لقضاء الشخص عن نفسه ، فان الاثر ان ترتب على العمل ، فلا فوت والا فلا تدارك ، و هذا بخلاف التعبدى فان التعبد بالعمل فى وقت خاص لا يتدارك بتمامه ، و انما يتدارك نفس العمل فى وقت آخر ، واذا تعلق الغرض بالتعبد من ناحية شخص ولو بغير مباشرته امكنت النيابة .

هذه جملة القول في اعتبار قصد القربة. و اما التعيين فاعتباره مع توقف التعيين عليه ظاهر ضرورة استحالة تحقق المبهم ، فانّ الابهام اما لعدم التحصل بفصل ، و اما لعدم التشخص ، و من المعلوم استحالة الوجود مع انتفاء احد الامرين . و هذا هو السر في قدح الابهام فيما يجري فيه الغرر ، كالصلح و العقود الاذنية على ما حققناه في الرضوان ، فلا اشكال في شيء من اعتبار هذه المراتب ، و انما الاشكال فى هذا المقام في جهات آخر .

منها كون رمضان منوّعا مع انّ الزمان كالمكان و الوضع يستحيل دخوله في المهيّة ، و ان كانت من الامور الاعتبارية لتاخره عنها بحسب الرتبة ، و يندفع بان الاختلاف انما هوفي ما يتعلق به الذمة ، و هوالتكليف لافى الصوم ، و من المعلوم تعدد الامر المنتزع بتعدد المنشاء ، و الزمان علة للوجوب لاظرف صرف ، نعم قد يكون كل كالحج للحج ، و العلة و ان لم تكن صالحة لان يتعدد بها المعلول ايضا ، الا انّ علية الشيء للامور الاعتبارية عبارة عن كونه منشاء لانتزاعها ، و حيث انّ الامر الاعتبارى عين منشاء انتزاعه و شان من شئونه ، فلا محالة يتعدد بتعدده.

و هذا هو السر في تعدد الصلوة بالاضافة الى الاوقات ، فانّ صلوتى الظهر و

العصر لاتميز بينهما الامن هذه الحيثية ، فالتعدد في الحقيقة انما هو فى الحق لا فى نفس الصلوة من حيث هى ، و هذا هو السر في تعدد الخيار بتعدد منشائه ، فلا حاجة الى الالتزام بان خيار الحيوان مثلا من حين الافتراق .

و منها انّ الصوم اذا وقع في زمانه تعيّن بنفسه لاحاجة الى تعيّنه له من غير فرق في ذلك بين رمضان و غيره عن الازمنة ، سواء كانت متيقنا فيه الصوم بالنذر و شبهه املا ، من غير فرق بين الندب المعين ، كنصف شعبان و غيره كما اختاره الشهيد قدس سره في بعض تحقيقاته كتعيينه في كل يوم الا مااستثنى .

و السّر في ذلك ان كون الشي نفسه لايحتاج الى جعل جاعل و اعتبار معتبر ، و كون الصيام في هذا اليوم وفاءً لحقه ليس الا بوقوعه فيه ، فانه انما يستحق الصيام لاصيام نفسه بهذا القيد ، والالزم تقدم الشيءِ على نفسه ، وحيث وقع فيه مايستحقه كان وفاء قهرا ، كما اذا وقع غاية لايستحقه من غير ان يعينّ انه من حيث نفسه ، او يوفى غريمه ما يستحقه منه من غير ان يقصد انه من هذه الجهة لا باعتبار استحقاقه ، و كما اذا صلى من عليه صلوة الظهر لنفسه و لغيره ، من غير ان يعيّن انه لنفسه لايحتاج الى القصد ، لانه نفسه بنفسه وكونه غيره تنزيلا يتوقف الى الصرف بالقصد ، و كون الصيام الواقع في هذا اليوم متعلقا به ليس الاكونه من حيث اقتضائه له .

وهذا يكفى فيه انه هو بنفسه ، و كونه غيره انما هو بتنزيل هذا الزمان منزلة غيره ، واستيفاء مايستحقه غيره بدلاً عنه ، وهذا امر خارج عن ذاته ، وهذا كما اذا استحق زيد مقداراً من المال ، و شاركه غيره ، و كان نائباً عن غيره فى استيفاء حقه ، فدفع اليه من هذا المال ما يساوى حقه من غير ان يكون المقصود انه لغيره ، فانه وقع له و ان لم يقصد الا دفع ذلك ، فان كونه نفسه امر لايحتاج الى الاعتبار . نعم قيامه مقام غيره يحتاج الى ذلك .

ومنها انه اذا وجب الصوم في يوم امّا باصل الشرع كشهر رمضان ، واما بعارض لم يقع فيه غيره ، و تعيّن لصوم نفسه تعيّنا وضيقا فلا اثر لقصد الخلاف ، و ذلك لانّ

وجوب ايقاع الفعل في زمان خاص لاحقيقة له سوى ذلك ، فان هذا التقييد تصرف زائد على اصل التكليف و ليس تكليفا مستقلا ، فان وجوب صيام شهر رمضان تكليف واحد بالضرورة ، فهو اعتبار في التكليف كاعتبار الطهارة و الاستقبال في المصلى ، ولا معنى لوجوب الصلوة مقيداً بها الا اعتبارهما شرطاً فيها ، و كذا وجوب صيام هذا الشهر لا معنى له الا تكليفه للاتيان بوظيفته و تعيّنه له ، فكما ان مجرد تشريع الصوم بالنسبة الى زمان تعيّن لذلك الزمان لصيامه اقتضائا ، فكذا ايجاب الاتيان به فيه تتميم لذلك التعيّن ، فانّ ارادة الاتيان به فيه ليس تكليفا ، فتاكدها تتميم للوضع .

فظهر سرمااشتهر في السنة اصحابنا رضوان الله ـ تعالى عليهم ـ من تعليل هذا الحكم بتعيّن هذا الزمان للعمل ،

و منه ينكشف انه يكفي في رمضان ان ينوي انه يصوم غداً متقربا الى الله ـ تعالى ـ فانّ كونه لذلك اليوم لايحتاج الى القصد ، وانّما المتوقف عليه كون صيام لغيره من الايام .

واما معرفة انه رمضان فعدم الحاجة اليها اوضح ، فتعيّن ان اعتبار التعيّن امر عقلي يستحيل ان يتصرف فيه الشارع نفيا اواثباتاً ، فمع الحاجة اليه لا يمكن الغائه و مع الاستغناء لا يمكن اعتباره ، فالتمسك باصالة الاشتغال و اصالة البرائة لاحتمال الامرين لامعنى له ، فان الشك ان كان في حصول اليقين مع عدم القصد اليه ، فلامناص عن الاحتياط لاصالة الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية ، بل لانّ حصول الامتثال غير معلوم ، لاحتمال خلل فيما يعتبر عقلا ، و الا فلا يعقل هذا الشك ، لما عرفت من انّ الشارع لاتصرف له فيه .

و امّا ما قيل من ان امتثال الامر فرع تعقل المكلف ، ان الآمر اَمرَه بذلك، فاذا لم يقصد انّ الصوم غدا مما امره الشارع به لم يكن ممتثلا للتكليف بالصوم غداً، و ان كان ممتثلا للتكليف بالصوم المتعلق ، فالامتثال يتوقف على اعتقادانه الصوم الذى

تعلق به غداً ، ونحن لا نعني بالتعيّن سوى هذا ، اذبه يتعيّن كونه من رمضان ، ففيه ان اعتبار قصد العنوان ليس لتوقف التعيين عليه ، والمفروض عدم الابهام وتوقف الامتثال عليه من غير هذه الجهة متضح الفساد ، فانّه لا يتوقف الاعلى موافقة العمل للامر لاعلى العلم به ، مع ان مطلق الامر معلوم و العلم بالخصوصيّة لاوجه لاعتباره.

وامّا كون النيّة بالشرط اشبه فلا ربط له بالمقام ، فان المقصود ليس انه شرط شرعي مع ان الشرط والجزئي جريان الاصل فيه وعدمه سواء ، مع انّ قصد المعيّن واعتبار التعيين بالقصد مرحلة اخرى وراء قصد القربة ، فجريان الاصل عند الشك في اعتبار قصد القربة لوقيل به لايستلزم جريانه عند الشك في اعتبار التعيين ، فان التعبد جهة راجعة الى الشارع ، فيمكن ان يتوهم ان الشك فيها شك في شرط شرعي بخلاف اعتبار التعيين كما عرفت .

ومن الغريب ما يقول : في الجواب عن ذلك الاستدلال من ان القائل : بعدم التعيين لا يكتفي بقصد الامتثال ، وان لم يعلم انه مامور به غداً ، كي يتجه عليه ما ذكره ، بل اقتصر الاكتفاء بقصد امتثال الامر المتعلق وبه حينئذ يتعين كونه من رمضان لعدم تعدد الامر به ، فمع فرض قصد الامر المتعلق يتعين كونه شهر رمضان. وحينئذٍ فمرجع القولين الى قول واحد ، فان هذا اعتراف باعتبار التعيين ، وانما المدعى ان قصد امتثال الامر المتعلق بصوم غد فليس معتبراً بل يكفي مجرد قصد الصيام ، و ان ذهل عن كونه امتثال لخصوص الامر المتعلق به من حيث هو ، وانّ هذا المقدار يكفي في تحقق امتثال الامر المتعلق به من حيث هو ، فان جعله امتثالا لامر آخر يتوقف على صرفه اليه ، فان وقوعه له يكفي فيه عدم المانع وهو قصد الخلاف . فالفرق بين القولين ان القائل باعتبار التعيين يقول بوجوب قصد امتثال الامر المتعلق بصيام غد من حيث هو ان اراد وقوعه لنفسه ، كما في صيام شهر رمضان ، وهذا لاينافي عدم اعتبار معرفة انه رمضان .

واما النافي فيكتفي بقصد الصيام وان لم يقصد به امتثال الامر المتعلق به لنفسه

ولم يعلم تعلق الامر به على سبيل الوجوب ، كعدم معرفة انه من رمضان .

وقد يقال : انه يعتبر فيه عدم قصد المكلف للاطلاق الذي ينافيه التشخص بان يكون مراده الكلية ، فان ذلك حينئذ كنية الخلاف ، وفيه انّ ارادة الاطلاق بمعنى عدم التعيين لامعنى لها ، فانه مستحيل ، وعدم قصد التعيين قدعرفت انه ليس قادحاً ، ولا معنى لمنافاة عدم قصد التعيين مع التعيين .

وقد يتوهم ابتناء المسئلة على اعتبار النية فيمعنى الصوم جزءً اوقيدا و عدمه فعلى القول بخروجها عن الحقيقة وعدم تقيد فلا اشكال في تحقق الاجزاء وان لم يقصد التعين ، ولكن اثبات الامرين مشكل ، فيجب الاحتياط وحيث كان اعتبار النية بحكم الاصل فلا يصدق الفوت مع الاهمال فلايجب القضاء .

وفيه ما عرفت من انّ النزاع فيالشرطية و الجزئية انما هو فيقصد القربة ايضا انما هو في الدخول والخروج عنها لافي الاعتبار في التسمية على احد الوجهين .

ثم انّ دوران صدق الفوت مدار ثبوت الاعتبار بالدليل وعدم كفاية الثبوت اغرب كيف والدليل الغير القطعيانما يثبت اعتباره بالاصل ، وهذا معنى ثبوت الظاهري والدلالة التعبدية .

واعجب منه الجواب بترجيح الشرطية لوقوع النية ودخول بعض الليل فيالصوم فان هذا مع وضوح فساده بنائاً على الداعي لاربط له بمرام المستدل ، فان اعتباره قيداً في المسمّى أيضاً يكفي في وجوب الاحتياط بزعمه كما صرّح به حيث جعله احد الامرين الذين يجب الاحتياط على تقدير ثبوتهما ، مع انّه رد على الجواب ايضاً الكلام فيقصد التعيين لافيقصد القربة ، والنزاع فيالركنيّة والشرطية انما هو في الثاني لافي الاول ، وفي المقام كلمات واهية يظهر حالها بالتأمل فيما حققناه .

والحاصل انّ التعيّن يغني عن التعيين ، ولا فرق في ذلك بين تعيين الاصل كما في شهر رمضان بالنسبة الى صوم نفسه ، وبين التعيّن الوضعي ، كما اذا عيّن يوما للصيام بالنذر وشبهه ، فانه تعيّن شرعي ثانوي ، والثانوية لاترفع التأثير عما هومقتضى

ذات التعين ، وبين التعين التقديري كما اذا عين المتوضي شهر الصيام واختار انه رمضان ان قلنا بالتخيير مطلقا ، او مع عدم الظن ، فانه من قبيل تعيّن من استمر بها الدم بعض الايام للحيض ، وتعيّن المكلف احد المجتهدين المتساويين للتقليد ، واختيار من اسلم على ازيد من زوجاته .

والى هذا ينظر ما في البيان وان كانت العبارة لا تخلو عن اجمال ، وتوهم بعضهم فيها ما يظهر فساده بالتامل ، وظهر انّ جعل اعتبار التعيين احوط والحكم باستحبابه لا وجه له ، فالحق : ما اختاره المرتضى . وابن ادريس . والفاضل في المنتهى قدس الله اسرارهم لا ما اختاره المحقق و جماعة رضوان الله عليهم من اعتبار التعيين في النذر المعين .

وبما حققناه ظهر انه لا معنى لاعتباره قصد شعبان في يوم ألشك وعدم جواز ان يصومه على انه من رمضان ، فان الواقع لا يختلف باختلاف القصد ، وليس مثل هذا التعيين راجعاً الى الشخص ، فان كان من رمضان وقع منه وان قصد انه من شعبان وان قصد انه من رمضان بمعنى الايتان بداعي هذا الاحتمال صح ايضاً ، ويدور مدار الواقع ، ولا معنى لقصد رمضان حال الشك فيه كما هو المفروض .

وبذلك ظهر ايضا ان موضوع الحكم الشرعي هو المعنى اللغوي ، وحيث انه نوعان احدهما ترك الطعام والآخر ترك الكلام لان الحمى اما بالنسبة الى الدخول واما بالنسبة إلى الخروج واما بالنسبة الى الاعم .

والاول : ترك الطعام .

والثاني ترك الكلام .

والثالث : اعم رتبّ الشارع احكامه على القسم الاول ، وهو في الشرع عبارة عن الحمية عن الطعام ، وان كان الاعم الشامل للقسم الآخر ايضا موضوعاً بالنسبة الى الكمال ، اذا لم يكن من قبيل تلاوة القرآن والدعاء ، وكون الكذب على الله -تعالى- مفطراً من هذا الباب ، واما غير الطعام والكلام ، فلا معنى لجعل الحمية عنه صوماً

كالحيض والنفاس وان فرض كونهما اختياريا ، والنوم بعد الانتباهتين والبقاء على الجنابة والجماع و الاستمناء التى يجمعها التعمد على الجنابة من نهار رمضان لا يتعلق الصوم بها ، وليست من المفطرات بل لا يتحقق الافطار الابزوال الحمية من الطعام ، ضرورةانّ الصوم ليس لهحقيقة شرعية ولاهية مخترعة ، بل انماموضوع حكم الشارع قسم خاص منه ، وفرق بين ما يعتبرفي المكلف للصحة وبين ما هو مقوّم للعمل فالحديث انما يمنع من حيث انه وصف للمكلف كما في الصلوة ، غاية الامران الجنابة اذا لم يستند الى الاختيار يعذر فيها الصائم بخلاف الحيض والنفاس لما فيها من الشدة كما سياتي ، انشاء اللهّ تعالى ـ واين هذا من كون الجنابة كالطعام مفطراً ، وتعدد المفطرات بتعدد الخصوصيات اوضح فساداً .

فظهر فساد ما اشتهر من جعل المنافي مفطراً بل التعدد على ما عرفت ، وحيث انّ بعض المراحل المذكورة لايخلوا عن اجمال ، فلا باس بالتوضيح .

فنقول : بعون الله ـ تعالى ـ ومشيته انّ كون العمل عبادة انما هو بوقوعه بعنوان الخضوع للمولى ، وكونه تعبديّا انما هو باعتبار هذه الجهة في صحته ، فهو حينئذٍ وجهة للمولي ، اما في الجملة كما في قوله ـ تعالى ـ ان اللهّ مبتليكم بنهر ،واما مطلقا في الصلوة والصيام والحج توجه للعبد الى المولى ، فالبعث على قسمين ، والتعبدي منه دعاء للعبد الى المولى بالعمل ، كما انّ الامر بالايمان محض في توجيه العبدالى المولى بدون توسط عمل ، فالنبي ﷺ والامام عليه السلام وجهة ، والكعبة والعبادة ايضا وجهة ، وان اختلف الاقسام من جهة اخرى ، وقصد الامتثال المتاخرعن الحكم لايمكن ان يعتبرفي العمل ، والا ليتقدم الحكم على نفسه فهذا الاعتبار له لحاظ في الموضوع بكونه خضوعاً بالذات ، او بالجعل .

والاول : كالسجود .

والثاني : كرمي الجمرة والسعي والهرولة ، واما خصوصية في الحكم ، وليس التعبد شرطاً ولا ركنا ، بل روح للعمل ، لاجزء خارجى ولا عقلى ولا من الشرائط

بل هو الاصل لاكما توّهم الجاهل من انّه الموضوع ، والعمل الة ومقدمة ، بل هو للعمل كالوجود للمهيّة .

اذا عرفت هذا فاعلم ان التعبد له مراتب ، اشدها واقويها ان يكون المقصود خضوع شخص خاص بعمل خاص بحيث لوتعذر احدى الخصوصيتين لسقط التكليف ، و هذا يمكن ان يتفق في التوصلي ايضاً ، بان لا يحصل المقصود الابعد تحقق الخصوصتين .

واضعف منه ان يكون بحيث لايقوم غيره مقامه حال حيوته ، ولكنه يقوم مقامه بعد مماته ، فمرجع التكليف الى ايجاب التعبد بالعمل من شخص خاص، بمعنى طلبه من ناحيته واعتبار المباشرة مادام حيا امر زائد يسقط بالتعذر بالموت ، وبعد هذا المرتبة بشخصه مع التمكن والافنائبه كالحج فانه حق بين المالي والتعبّدي ، ولهذا يقضي من ملك المال بعد الموت ، وبعده هذه المرتبة التعبد بالعمل على وجه الكفاية فان خصوصية الاشخاص ملغاة في هذا المقام .

و مما حققنا ظهر ان النيابة لا يتصور الافي التعبديات ، واما الاجرة فهي بازاء العمل للغير لا ينافي التعبد ، فانّ العامل خضع لله ـ تعالى ـ نيابة عن الغير ، فالمعبود هوالرّب ـ تعالى ـ لاالاجرة بالضرورة ، وانما الاجرة للعمل عن الغير نعم لوكان نظر العامل مقصوراً على تحصيل رضى الغير اوكان منضما الى تحصيل رضى الرب ـ تعالى ـ كان منافيا للتعبد لله ـ تعالى ـ

فالمرائي على الوجه . الاول : يعبد غير الله ـ تعالى ـ

وعلى الثاني: لم يتعبد لله ـ تعالى ـ بل شاركه ـ عزوجل ـ غيره، توضيح ذلك انّ المرائي يجعل التعبد لله ـ تعالى ـ وسيلة الى التقرب الى الغير كما ان عابد الوثن يجعل التعبد للوثن وسيلة الى رضى الله ـ تعالى ـ والشرك في الريا اعظم منه في عبادة الاصنام في نفسه وان كان الثاني اعظم لكونه في اصل العبودية ، فالوثن مع انه معبود في طول الرب ـ تعالى ـ وهو شفيع باعتقاد الوثني شريك لله ـ تعالى ـ حيث انّ التوجه في التعبد اليه كما هوصنع الصوفية بالنسبة الى المرشد ، واما مجرد التوسيط كما في الكعبة وفي

الامام عليه السلام فليس من هذا الباب ، فالشرك قصر النظر الى الواسطة وان اعتقد التوسط حتى انّ المخاطب باياك نعبد هو غير الله - تعالى - بزعم الغلاة ، وهذا حال عابد الوثن هذا في اصل الدين .

واما في العمل فعلى هذا المنوال ، فالريا شرك حقيقة لكن في التعبد لافي العبودية فالعمل خال عن التعبد للرب بمقدار الريا فيفسد لامحالة ،كما اذا كان خالياً عن التعبد راسا فان قصد القربة معتبر في جميع العمل بل هذا التشريك توهين للرب - جل ذكره - فموجب لسخطه ، فالعمل متعبد لانه طغيان وتمردوخروج عن ذيّ العبودية ، والاصرار عليه يؤدي زوال واللعن الدائم والعذاب بمقتضى الاصول والقواعد ، وليس هذا كالعجب في المنع عن القبول خاصة ، فلاحاجة الى التمسك . بقوله : - تعالي - مخلصين له الدين فانك قد عرفت انه يستحيل ان يصح العمل مع الريا ، لانّ المفروض كونه تعبد يا يعتبر فيه قصد القربة، والريا يمنع من التقرب بالعمل لله - تعالى - مع انّ الاية الشريفة دلت على انّ الصحف المطهرة مشتملة علي كتب قيمة ، والدين الذي فيها ان يعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ؛ اى يتخذوا الله ربا من غير ان يجعلوا معه الها ، وهذا معنى الحنيف .

والاخلاص في التعبد غير الاخلاص في الدين ، مع ان السورة الشريفة صريحة من وجوه في خلاف ما توهموه ، واظهرها ذكر الصلوة والزكوة بعد هذه الفقرة ، هذا حال اعتبار قصد القربة .

واما التعيين ففي طائفة من الروايات بطلان صوم يوم الشك على انه من رمضان ولا اشكال في ان زيادة يوم في الشهر بدعة مخترعة منافية لقصد القربة اليه ، واليه ينظر ما في طائفة من الاخبار .

وروى كان امير المؤمنين عليه السلام يقول : لان افطر يوما من رمضان احب اليّ من ان اصوم يوما من شهر شعبان ازيده في شهر رمضان ، وهذا معنى . قول : الرضا عليه السلام الصوم للرؤية والفطر للرؤية ، وليس منا من صام قبل الرؤية وافطر قبل الرؤية . قلت يابن رسول الله صلى الله عليه وآله فما ترى في صوم يوم الشك . فقال : عليه السلام حدثني ابي عن جدي

عن ابائه عليهم السلام قال : اميرالمؤمنين صلوات الله عليه لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من شهر رمضان .

وفي خبر الزهري سمعت علي بن الحسين عليه السلام . يقول: يوم الشك امرنا بصيامه و نهينا عنه ، امرنا ان يصومه الانسان على انه من شعبان و نهينا ان يصومه على انه من رمضان و هو لم ير الهلال .

فارتفع الاشكال من الاخبار ، فليس المقصود النهي عن الصوم مردّداً بان ينوي انه ان كان من شعبان كان مندوبا و الاكان واجبا ، ضرورة ان الواقع متعين ، و الامر على هذا المنوال لامحالة .

و لا معنى لقصد انه من شعبان فان كونه من شعبان او من رمضان ليس باختيار العامل و ليس مبهما ليتوقف تعيينه على قصد العامل .

فظهر فساد ماعليه الشيخ ره في غير المبسوط والخلاف وابن ادريس ره والمحقق ره بل اكثر المتاخرين من البطلان ، مع هذا التردد ، فان هذا ليس ترديداً في النية ، وانما هو عين عدم معرفة انه من شعبان او من رمضان وعدم العرفان حاصل بالغرض ، والتردد في وقوعه من اي شهر لازم فقد العرفان .

و اضعف من ذلك ما ذهب اليه الشيخ ـ قدس سره ـ من وقوع صوم النذر في رمضان عن المسافر ، مع ان الوجه الذي حققناه لعدم وقوع غيره فيه قد اشار الصادق عليه السلام في رواية حسن ابن هشام .

قال : كنت مع ابي عبدالله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان و هو صائم ، ثم راينا هلال رمضان فافطر . قلت : جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر . فقال : عليه السلام انّ ذلك التطوع ولنا ان نفعل ما شئنا ، وهذا فرض و ليس لنا الاما امرنا .

فان المراد انّ وجوب صيام شهر رمضان عينه لصيام نفسه فلا يقع فيه الاصومه ، فالمسافر ممنوع منه و لا يقع فيه غيره .

و مقتضاه ما اخترناه من فساد الافطار ، وان النية عبارة عن الداعي الموجود من

اول العمل الى آخره ، فلا معنى للنزاع في وقته في جميع العبادات . بل قد عرفت ان قصد القربة عبارة عن الاتيان بعنوان الخضوع ، فهذا المعنى المعبر عنه بقصد القربة عين العمل المتحد معه، ومنزلته منزلة الروح من الجسد او هواقرب كالوجودللمهية و المهية للموجود .

فالنزاع في التقدم والتاخر لامعنى له ، لانه فرع التغاير والتفكيك لكن في خصوص الصوم خصوصيّة مميّزة له عن غيره ، فيكتفي بالنسبة الى آخر الوقت و ذلك لانه بسيط اذاليوم عبارةعن زمانكون الشمس فوق الافق و ان كان آناًما ، فهو و ان كان تركب من اجزاء بطوله الا انه لا مدخلية له في كونه يوما .

فمن لم يصدر منه ما ينافي الصيام كان يومه صالحا له الى آخر الوقت ، فاذا امسك الى الآخر عن الطعام قربة الى الله - تعالى صام - نهاره ، فلا يعتبر التبييت ولا الوقوع قبل الزوال من غير فرق بين الواجب والمندوب ولا بين صيام شهر رمضان وغيره .

نعم لايجب له الا مانواه ، و ليس من اخّر النية كمن قدّم في الاجر .
و هذا واضح كما ان النية بعد الزوال بمنزلة العدم ، ولهذا لايقيد بها و عليه الاعادة لقلةثوابه جداً .

ويدل على ما حققناه بعد ماعرفت من انه مقتضى القواعد ان اعتبار قصدالقربة فيصيرورةالعمل عبادةحكمعقلى لايمكنالتصرففيه ، فان هذاالعنوان للعمللايحصل الا باختيار العامل ، كما حققناه فمالم يشتمل على قصد لا يعقل الاجزاء به ان كان عبادة مع ان صحة الصوم للجاهل و الناسى و المسافر و المريض بالنية قبل الزوال في شهر رمضان ليس قابلاً للاشكال ، بل صحة الصوم المندوب ولو بالنية في آخر الوقت منصوصة ، ولا يتم هذاالابان يكونوقوع القصد بعد انقضاء بعض النهارموجبا لتحقق عنوانالعبادة للعملايضا ، وقد عرفتانه كذلك فهو من قبيل لحوق الاجازة بالعقدفي ايجابها ، لطرو استناد العقد الى من اليه الامر ، فان نفوذه من الاجنبي مستحيل ، و كذا الحال في العدول ، فانهيوجب طرّوعنوان ما عدل اليه العمل بعد ان وقعخلافه،

نعم إذا نقض العمل فلامجال للعدول للخروج عن الوثاق ، بخلاف الاجازة ، ولا يمكن إن يقال : أن الشارع أكتفى بصوم بعض اليوم ، فانّ المعلوم أنه ليس في دين الله الاصوم تمام اليوم ، فليس بعض اليوم من قبيل الجزء الغير الركن في الصلوة .

فتبيّن بما حققناه أيضاً أنّ قصد الخلاف غير قادح من غير فرق بين قصد المفطر وبين قصد الافطار ، حيث صادف الامساك آخر النهار .

أما إذا نوى الامساك ولم يات بالمنافي لكن عدل عن هذه النية في آخر الوقت فلا إشكال في الفساد وهل عليه الكفارة بترك الصيام أو يدور مدار الافطار وجهان .

أولهما : أقوى لزوال مابه تقوم الصيام ، وبالجملة لااشكال في عدم وجوب إستيعاب النية للوقت لاتكليفا ولاشرطا ولاتدل طائفة من الروايات الاعلى أنّ إستحقاق الاجر بحسب إمتداد الزمان يتوقف على القصد ، وهذا أيضاً لا اشكال فيه فانه أيضاً مقتضى القواعد .

قال : هشام بن سالم للصادق عليه السلام الرجل يصبح ولا ينوى الصوم ، فاذا تعالي النهار حدث له رأى في الصوم ، أن هو نوى الصوم قبل زوال الشمس حسب له يومه ، وإن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نواه ، وهذه الرواية صريحة في أن التفصيل بين ماقبل الزوال وبين مابعده إنما هو في إحتساب أجر اليوم وعدمه لا في الصحة وعدمها .

روى عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يبدوله بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم يقضيه من شهر رمضان وأن لم يكن نوى ذلك من الليل . قال : عليه السلام نعم يصومه ويعتدبه إذا لم يكن أحدث شيئا ولم يعتبر كون النيّة قبل الزوال .

و مثله رواية الكعبي ، أن رجلا أراد أن يصوم إرتفاع النهار أيصوم . قال عليه السلام نعم .

وقال : عبد الرحمن إبن الحجاج سئلت أبا الحسن موسي عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينوصوماً وكان عليه يوم من شهر رمضان ، اله أن يصوم

ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار ، . قال عليه السلام نعم له أن يصوم وليعتد به من شهر رمضان .

وفي خبر عبد الله إبن سنان أن بدرله أن يصوم بعدما أرتفع النهار فليصم فانه يحسب من الساعة التي نوى فيها .

قال : صالح بن عبدالله لابي إبراهيم عليه السلام رجل جعل لله عليه الصيام شهراً فيصبح وهو ينوى الصوم ، ثم يبدوله وهو يصوم فقال : عليه السلام هذا كله جائز . وقال : إبن أبي بصير للصادق عليه السلام الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ، فيصبح فلا ياكل إلى العصر ايجوز أن يجعله قضاء من شهر رمضان . قال عليه السلام نعم ، فهذه الروايات تدل على أن الصحة لاتتوقف على كون النية قبل الزوال .

هذا في الواجب ، واما في المندوب فالامر فيه أوضح والاخبار صريحة في جواز النية فيه بعد العصر ، فما دلت من الروايات على الامر بالافطار إذا لم ينو قبل الزوال في غير شهر رمضان ، فانما هو لادراك معظم الاجر بصوم يوم آخر .

أن قلت : إستحقاق الاجر بصيام اليوم ، أثر امتثال الامر وهو مشترك بين من نوى الصوم في آخر الوقت وبين من نواه من أوله أو في الاثناء ، فما معنى الاختلاف .

قلت : أن أجر نفس الصيام يستحيل أن يختلف من هذه الجهة ، إلاّ أن مراتب الانقياد يختلف باختلاف طول الزمان والقصد كما أنه يختلف من جهات آخر ، فالاختلاف إنما هو بهذا الاعتبار .

أن قلت : فما معنى إحتساب أجر اليوم كاملا لمن نوى قبل الزوال وأن أنقضى مقدار من النهار .

قلت : هذا تفضل لاعلى وجه الاستحقاق ، وبما حققناه ظهر أنه لامجال للعدول في الصوم ، لان الصحة تدور مدار النية في آخر الوقت والافالعدول موافق للقواعد كما حققناه في كتاب الصلوة ، وحيث أن الصوم صار في الشريعة مورداً للامر وأمر للتعبّد به فدخل في زمرة العبادات .

وتبيّن أنه مما يتقرب به إلى الله ـ تعالى ـ فلا إشكال في صحة عمل الصبى و أن لم يكن مكلفاً ، فانّ العمل عبادة والصحة دائرة مدار إستجماع الجهات المعتبرة ، بل

عمل الصبيّ أقرب إلى القبول لانه تعبدلله من دون أن يكلف بخلاف البالغ ، والبلوغ عبارة عن الوصول إلى مرتبة النكاح .

قال : ـ عزّ من قائل ـ وأبتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح ، وهو بتكون المني ، والعلامات كاشفة عن هذا المعنى .

وفي البنات غالباً قبل الاولاد يتحقق ، ولم يظهر من الادلة تعبد في هذا الباب كما زعمه جمع من الاصحاب قدس الله إسرارهم .

وإذا عرفت إنّ حقيقة الصيام إنما هي الامساك عن الطعام تبيّن أنه لاحاجة إلى الدليل في بطلانه بالاكل ، فان الموضوع لايجامع الافطار وتعارف الماكول والمشروب في كونهما معتادين لادخل له في تحقق الاكل والشرب وزوال الامساك والحمية بالضرورة ولكن تعتبر في تحقق حقيقتها امور من جهات .

الاولى : صلوح ما يدخل الجوف لتصرف الطبيعة فيه ، فبادخال اليد والخشب ونحوهما لايتحقق معه الاكل بالضرورة فبلع الحصى والخزارة لاينافي الحمية كما أنّ خروجها لا يوجب تحقق التغوط و إن كان المخرج طبيعيا ، و يشهد على ذلك أن الطعام يساوق الاكل والشرب ، و عدم صدقه بدخول مثلاً و عدم كونه طعاما من البديهيات .

قال : ـ عزمن قائل ـ إنّ الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الامن أغترف غرفة بيده فشربوا منه الاقليل .

فقوله : ـ تعالى ـ ومن لم يطعمه جعل في مكان ومن لم يشربه وقوله ـ تعالى ـ فشربوا منه بيان لمخالفة قوله ومن لم يطعمه فانه مني بل إنما عبر في القرآن غالباً عن الاكل بالطعمة .

كقوله : ـ عزمن قائل ـ ويطعمون الطعام ، وأطعموا القانع والمعتر ، فاذا طعمتم فانتشروا ، أنّ شجرة الزقوم طعام الاثيم ، ولا يحض على طعام المسكين ، ولايحاضون على طعام المسكين ، لايذوقون فيها بردا ولا شرابا الاحميما و غساقا ، والذوق بالنسبة إلى الطعام ، فليس اليوم هيهنا حميم ولاطعام الامن غسلين ولا ياكله الا الخاطئون ، فمن

لم يجده فاطعام ستين مسكنيا ، فليس لهم طعام الامن ضريع ، لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلاّأن يكون متية أودمامسفوحاً أو لحم خنزير ، لاياتيكما طعام ترزقانه ، فكلوا منها و أطعموا البائس الفقير ، أوإطعام في يوم ذى مسغبة يتيماً ذا مقربة ، الذى أطعمهم من جوع ، إلى غيرذلك .

بل الذى يظهرممن يعتمد عليه من اللغويين ، أنّ حقيقة الصوم الامساك من الطعام فلوفرض الانفكاك فالمعتبر يندرج فيهذا الفنون من الاكل والشرب ، ويدل على ما حققنا أنّ الاكل يستعارله بالطعام .

قال : ـ عزّ من قائل ـ الذين ياكلون أموال اليتامى ظلما إنما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ، فانّ الاكل هنا ليس الا بالاستقلال على مال اليتيم ولوبالسكنى واللبس وغيرهما ، ولا يلائم هذا المعنى الدخول بالجوف عن تصرف الطبيعة وعود الفائدة .

وقال : ـ عزمن قائل ـ ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل .

وقال : ـ عزمن قائل ـ أيحب أحدكم ان يأكل لحم أخيه ميتا، فما في الاخبار من دوران الفساد مدار تحقق الطعام ليس إعتبارا شرعيا زائداعلى مافي الاكل والشرب بل إنما هوتنبيه على حقيقته .

وتعليل أمير المؤمنين صلوات عليه وآله عدم بطلان الصوم بدخول الذباب في الحلق بانه ليس بطعام ناظر إلى هذا المعنى ، ولاباس بتوضيح ذلك بذكرما ذكره الخليل ره والصاحب ره في المحيط .

ففى ، الاول : طعم كل شيء ذوقه والطعم الاكل إلى أن قال : والطعام إسم جامع لكل مايوكل وكذلك الشراب لكل مايشرب إلى أن قال: وطعمت اطعم طعماً أى أكلت وفيه أيضا وكل مايسدجوعا فهو طعام .

قال : الله ـ تعالى ـ وطعامه متاع لكم يسمى الصيد طعاما لانه يسد الجوع .

وفي . الثاني : الطعم الذوق ومنه . قوله : ـ تعالى ـ ومن لم يطعمه فإنه منى

والطعم الاكل إلى أن . قال والطعام هو البرخاصة ثم يسمى كل ما يسد الجوع طعاما انتهى .

وقد اشتبه عليه الامر فيما زعمه في البر وإنما اختص بهذا العنوان لكونه اعظم ما يطعمه به فهو منصرف الاطلاق لا ان اللفظ وضع له كما أنه اشتبه عليه الامر فيما توهمه في الآية من انّ طعم الماء عبارة عن ذوقه .

بل هو عبارة عن شربه ففي العين إن كان فيها .

نعم لا يراد منه المضغ كما في الخبر وصرّح بهذا في العين .

والسر في كون الذوق طعما أن الميزان لقبول الطبيعة وردها لما يرد عليها فما يطعم إنما يدرك بالذوق فهو برهان على إعتبار تصرف الطبيعة في مفهوم الطعام .

والحاصل أنّ الطعم ليس مجرد الدخول في الجوف والمتعدي عن مخرج الحاء او الخاء والاكل والشرب يساوقانه فلا يتحقق الافطار بدخول كل شيء في الحلق وما ليس في الطبع فيه النصيب بوجه من الوجوه بمعنى أنه لا يعقل ان يتصرف فيه كالذهب والفضة والرصاص لا يوجب دخوله في الحلق والبطن الافطار .

ومن هذا الباب الذباب لعدم قبول الطبيعة إياه وتصرفه لو دخل ، والهواء أيضا ليس فيه مما يتصرف فيه الطبع فلا يصدق به الاكل والشرب .

واما ما يتصرف فيه فله مراتب في القبول والرد والانتفاع فاعظم ما اعد لازالة الجوع الحنطة .

فلهذا ينصرف الطعام إليها حتى أن جماعة زعم أنه إسم وضع لها أولا واضعفها التراب ، والادويه أيضا يتحقق بها الاكل والشرب وإن كان عنوان الطعم فيها ضعيفا فلا يقال لها طعام لمكان الانصراف .

الجهة الثانية : الدخول من المخرج الطبيعى ، كما أنه يعتبر في الحدث الخروج من الطبيعى و ما بمنزلته فلو دخل الطعام من غير المدخل الطبيعى و ما بحكمه لم يتحقق به الاكل والشرب .

الثالثه : كيفية الدخول فالطعام المستهلك في الهواء إذا دخل الجوف لم يتحقق

به الاكل ولهذا لايفطر الغبار الرقيق وما يشبهه كدخول التنباك لانه تركب من الهواء وإجزاء آخر كالغبار وإطلاق الشرب عليه مجاز أو غلط .

وأما الغليظ فلا ريب في كونه مفطرا لان ما به يتحقق الافطار كالطين والتراب دخل بحلق ، غاية الامر أنّ الهواء حمله إليه و هذا ليس فارقا وإنما لايفطر الرقيق للاستهلاك المنزل منزلة العدم ، فافهم .

الرابعة : كون الدخول من الخارج فالبصاق والنخامة لايصدق معهما الاكل والشرب ، واماماينزل من الرأس فكذالك قبل الدخول في الفم ومعه يتحقق العنوان وإن كان في غاية الخفاء .

هذه جمله القول فيمايتحقق به الافطار وينافيه الحدث الاكبر من الجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة ولكن فيه تفصيل .

امّا الجنابة انما ينافيه اذاكانت بالاختيار . و التعمد حدوثا و بقائا في أول النهار أو اثنائه لجماع أواستمناءٍ أو احتلام والتعمد في البقاء أيضا على انحاء ، وقبل الشروع في المقصد لابدان يشير إلى سببها .

فنقول : احد الامرين خروج المني من المعتاد و من الجماع الذى يتحقق بادخال الذكر في القبل اوالدبر سواء في دلك الذكر و الانثى و الانسان والبهيمة.

نعم في تحققه في الميت إشكال ، و لا فرق بعد تحقق المدخول بين إن يكون الداخل قليلاً أو كثيراً ، والتحديد بمقدار الختنة في خصوص الجنابة توهم فاسد .

فان التقاء الختانين كناية عن أوّل مراتب الدخول ، فقبل غيبوبة الحشفة لا يعلم بالدخول في الجوف ، و لهذا انيط الحكم بالدخول في طائفة من الروايات .

فعن محّد بن مسلم . قال : سئلت عن أحدهما عليه السلام متى يجب الغسل على الرجل و المرئة. قال: عليه السلام إذا دخل فقد وجب الغسل و المهر و الرجم ، و قال : ابن غداقة سئلت أباعبدالله عليه السلام متى يجب على الرجل والمرئة الغسل. فقال : عليه السلام يجب عليهما الغسل حين يدخله و إذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما .

ففي هذه الرواية التقاء الختانين صار عبارة عن الوصول من غير دخول ، فهي صريحة في إن الموجب إنما هوالدخول ، فجعل التقاءِ الختانين في طائفة من الروايات للتنبيه على كفاية مسمى الدخول .

و يشهد على ذلك إنه عبارة عن غيبوبة الحشفة لا دخولها ، فان غيبوتها تحصل بستر بعض معلقات الفرج لبعضها مع دخول بعض آخر و هذا غير دخول جميع الحشفة .

و أمّا ما يتوهم من إنه كناية عن المقدار و ان كان من غير الحشفة ، ففساده غني عن البيان لعدم العلاقة المصححة ، ضرورة ان الختان ليس من المقادير فكيف يجعل كناية عن المقدار فليس الختان الاكالصدغ و النزعة والعذار والمرفق والكعب، و ليس الالتقاءِ أيضا من حيث دخول المقدار و ان توقف عليه .

بل يمكن تحقّقه في غير حال النداء مع عدم تحقق دخول المقدار ، حتى ان بعضهم رتب حكم فساد الصوم على الدخول و ان لم يحكم بتحقق الجنابة ، و هو من الوهن بمكان بل التعبير بالختانين إنما هوللنظر الى ماهو يقتضى الطبع كالتعبير بمقاربة النساءِ ، بل ادخال الفرج بالفرج يكنّى بالمس واللمس والمباشرة والمقاربة والجماع هو النيك المحقق بايلاج الذكر في القبل أوالدبر واليه اشار أمير المؤمنين عليه السلام .

فعن أبي جعفر عليه السلام ، قال : جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبى صلى الله عليه وآله وسلم . فقال : ما يقولون : في الرجل يأتي اهله فخالطها و لا تنزل . فقال : الانصار الماء من الماء . و قال : المهاجرون إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل .

فقال : عمر ما تقول : يا ابا الحسن عليه السلام . فقال : عليه السلام توجبون عليه الحدّ والرجم و لا توجبون عليه صاعا من الماءِ إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل.

فقال : عمر. القول : ما. قاله: المهاجرون ودعوا ما قاله : الانصار فالامام عليه السلام ارشد الى اتحاد الموضوع و عدم الانفكاك .

و محصل كلامه عليه السلام أنّ الرجم و الحد انما يترتبان على النيك المرتب عليه

حدث الجنابة ، فكيف لايتوقف في هذين الامرين العظيمين ولا يوجب عليه من الماء، وقدتنبه العمر بعد ما نبّهه الامام عليه السلام ورأى تحقق الموضوع في الحد والرجم وعرف ان الغسل ليس الاحكما لهذا الموضوع اعترف بالحق .

و من العجب اعتبارهم المقدار في الحد و الرجم ايضاً ، فانّ الادلة تدل على ترتب الامرين بالزنا واللواط المتحققين بالادخال دخل ، ولااشعار فيما عبر فيه بالتقاء الختانين بالتقيد والتخصيص .

بل كثير من الادلة يابى عن ذلك ، و يفيد انّ تحقق الامرين يكفي في ترتب الاثار في النشاتين ، و يؤكده الاناطة بالتقاءِ الختانين على ماحققنا ، بل كونه عبارةعن غيبوبة الحشفة كما هو صريح بعض الروايات أيضا يدلّ على ان المراد تحقق مسمى الدخول الموجب لتحقق عنوان النيك الذى هو الموضوع للاحكام ، فان الغياب ضد الحضوروالمراد هنا لازمه وهو الخفاءِ عن النظر،فالاستتار بلواحق الفرج أيضايوجب الخفاء لا انها لاتبلغ هذا المبلغ و ان استتر بعض الحشفة بها ، فتمام غيبوبة الحشفة يكشف عن تحقق أوّل درجات الدخول .

فظهر انّ النياك يتحقق باوّل مراتب الادخال في العورة من القبل أو الدبر ، و لهذا لايعقل التفكيك فيالحد والرجم والمهر بين الادخال في قبل المرئة ودبرهاكما لايعقل التفكيك بينالجنابة و سائر الاثار .

فالتامل في الادخال في البهيمة ناش عن الجمود على بعض التعبيرات من غير تدّبر فيما هو المراد ، و الامر في دبر الذكر من انسان أظهر ، كالتامل فيكون مجرد الدخول منشاء للجنابة واعتبار دخول مقدارالحشفة معانّ توهم صدق التقاء الختانين في دخول مقطوع الحشفة في الدبر بمقدار الحشفة وعدم صدقه بمقدار الحشفة و عدم صدقه في دخول جزء من الحشفة في قبل المرئة واضح الفساد .

و من هذا الباب تفكيك الجماع عما يوجب الغسل و توهم بطلان الصوم به و ان لم يجتنب كما عن الشيخ قدس سره في وطى البهيمة ، بل التفكيك بين الصوم الواجب والمندوب أيضاًواضح الفساد ، فان المنافاةلاتختلف باختلاف الحكم والموضوع

حقيقة واحدة و مادل على ذلك من الاخبار يظهر فساده من التعليل .

قال : ابن بكير سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يجتنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا.فقال : اليس هو بالخيارما بينه و بين نصف النهار ، فان كونه بالخيار في الصوم و الافطارلاينافي السقوط عن الصلوح لتعمد على الجنابة والا لم يكن الا كل و الشرب قبل الزوال منافيين أيضاً ، بل مقتضاه الصحة في قضاء رمضان أيضاً ، بل الصحة في المندوب في تمام النهار فانه بالخيار في جميع النهار .

فهذا أما اشتباه من الراوى أو غلط منه ، و امّا على وجه الافطار لمارواه الامام من مصلحة الوقت والمقام ، و كيف كان فيكفى بمثل هذا الخبر خصما لنفسه ، مع ان في الروايات ما ينافيه صريحاً ، وقد اشتبه الامر على جماعة في كثير مما تقدم .

منها كون الوطي في دبر المرئة موجباللغسل للصوم في بعض الروايات مايوهم نفي الغسل وعدم انتقاض صومها، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل ياتي المرئة في دبرها و هي صائمة. قال : عليه السلام لا ينقض صومها و ليس عليها غسل .

و تندفع هذه الشبهة بانّ كلمادل على ترتب الاثار على الوطي في القبل يدل على اشتراك الوطي في الدبرمعه فان القبل هو المدخل الطبيعي و تخصيصه بالذكر لا اثر له ، الاترى ان القيد اذا كان واردا مورد الغالب كان وجوده كالعدم ، كقوله : ـ عزمن قائل ـ وربائبكم اللاتى في حجوركم، ولذا لم يجعل له مفهوماً وحض التوصيف في المفهوم : فقال : ـ عز من قائل ـ بعد ، قوله : من نسائكم اللاتى دخلتم بهنّ فان لم تكونوا دخلتم ، ولم يقل وان لم يكن في حجوركم .

فالنيك على انحاء و الاصل فيه ان يكون في قبل المرئة ، و لهذا صار جعله موضوعاً للاحكام بمنزلة جعل مطلق النيك كذلك من غير فرق بين القبل والدبر وبين الذكر و الانثى و بين الانسان و البهيمة و بين الحي و الميت ، و هذا من قبيل جعل الاهل والزوجة موضوعاً ، فقول: النبي صلى الله عليه وآله للاعرابي كفر بعد ، قوله : واقعت اهلي في نهار رمضان معناه فساد الصوم بالنيك مطلقاً .

و من هذا القبيل تخصيص الغلام بالذكر مع انّ الحكم يعمّ الرجل ، ولامجال

لتوهم الاختصاص مع ان العناوين عامة كالاتيان والمباشره والمس واللمس والمخالطة .

و اما الرواية فيكذبها ، قول : الصادق عليه السلام انه احد المأتيين فانه مشتمل على البرهان على الاشتراك ، فان معناه ان الاتيان الذي هو الموضوع مشترك بين القبل و الدبر .

فالرواية على تقدير صحتها أريد منها مجرد الايقاب لا الدخول ، فانه أيضاً يطلق عليه الاتيان و إن ينصرف عند الاطلاق الى الاكمل .

و منها فساد الصوم بوطي الغلام و ان قلنا بالفساد بوطي المرئة في دبرها فيتوهم انه لا دليل عليه ، و قد عرفت انه يستفاد مما دل على ثبوت الحكم في وطي المرئة بل و كذا الحال في البهيمة و الميّت ، و غاية الامر الاختلاف في الوضوح والخفاء .

و يدل على الجميع . قول : أميرالمؤمنين عليه السلام الدال على انّ لجميع الاحكام موضوعاً واحداً و هو مشترك بين الجميع وقد خفى هذا على بعض الاصحاب قدس سره فتوهم انه و ان كان حراماً إلاّ انه يوجب فساد الصوم.

و قد ظهر انّ الدبر احد المأتيين و انّ النيك هو الموضوع ، فايجاب الحد والرجم مع عدم الحكم بفساد الصوم من قبيل عدم ايجاب صاع من الماء على من اتى أهله من غير انزال ، والتفكيك بين الجنابة و بين الفساد أوضح فساداً.

فبعد تبيّن حصول الجنابة بوطي الغلام فلا مجال للتأمّل في فساد الصيام لثبوت الفساد بالتعمد على البقاء على الجنابة مع ان دوران الحكم مدار الجماع مطلقاً أيضاً يظهر من بعض الروايات من غير مدخلية خصوص القبل .

قال : ابن الحجاج سئلت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه السلام عليه من الكفارة مثل ما يجامع ، و في تحقق العنوان بادخال الة الطفل الصغير قبل نشوه اشكال ، وكذا الاشكال في ادخال ذكر الميت والايلاج فيه .

و اما البهيمة فلا وجه للتأمل في تحقق بالمجامعة معها ولو ارتفع النسيان أو طلع الصبح بعد إدخاله فنزعه من حينه فلا إشكال ،كما أنّه لا إشكال في أنّ الابقاء كالاحداث فانّ الاثر الموجود المستند إلى إختيار الشخص .

أن قلت . أنّ الجنابة بعدحصولها لاتحدث لا ستحالة حصول الحاصل وابقائها يحصل بتاخّر الغسل بالاختيار .

وأما ابقاء الجماع فلا أثر له ومقتضاه جوازه لمن لايتمكن من الغسل أو لمن لا ينافي البدار بالنسبة إليه .

قلت : أنّ إيجاد السبب إختيارا مبطل فمن أجنب لاعن إختيار كالاحتلام مثلا ليس عليه الجماع والاستمناء ، فابقاء السبب بعد الجنابة كاحداثه بعدها مبطل .

و هذا نظير إنفعال الماء بالنجّس مع عدم التغير للاشتراك في الوصف ، ومنه ينكشف الحال في مطلق التعمد على الجنابة حدوثا و بقاء في نهار الصيام سواء كان المتعمد على البقاء من الليل أوحدث الجنابة بالاحتلام و نحوه في أثناء النهار .

فان حدوث الجنابة ينافي الصوم إذا كان بالاختيار ، ولا يختلف الحال باستناد الحدوث إلى الاختيار والبقاء ، كما أنه لافرق بين أول النهار وأثنائه .

وفي بعض الروايات سئلته عن احتلام الصائم . قال : عليه السلام إذا احتلم نهارا في شهر رمضان فليس له أن ينام حتى يغتسل ، وأن أجنب ليلاً في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل ، فمن أجنب في شهر رمضان فينام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ، ويتم صيامه ولم يدركه ابدا .

و روى أبو بصير عن الصادق عليه السلام في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمداً حتى أصبح . قال عليه السلام يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا .

وظهر بما حققناه ما في الانتصار من أنه ليس لهم أن يقولوا أنّ حكم الجنابة لاينافي الصوم بدلالة أنه قد يحتلم نهارا ويتاخر اغتساله .

ولا منافات لانالم نوجب ذلك للمنافاة بين الجنابة والصوم ، بل لانه اعتمد لان يكون جنبا في نهار الصوم ، وليس كك من احتلم نهارا و إستمر حاله لانّ كونه جنبا في هذا الحال من غير اعتماد .

ولان بقائه على الجنابة الواقعة بالاحتلام ليس باكثر من حصول الجنابة في النهار

وأما الجنابة الواقعة في الليل ويتمكن من ازالتها فقد اعتمد أن يكون جنبا في النهار فاختلف الموضوعان ، انتهى .

فان البقاء مع استناده إلى الاختيار في اثناءِ النهار كالبقاء في الليل إلى أول الفجر وأما الحدث فلكونه غير مستند إلى اختياره و تعمّده لم يكن مبطلا ، فبعد الاعتراف بانّ المنافي هو التعمد في الجنابة في نهار الصيام من غير فرق بين الحدوث والبقاء لم يبق المجال للمنع عن وجوب البدار إلى الغسل على من احتلم في النهار من غير اختيار .

واما مافي بعض الروايات من أنّ المحتلم في النهار يتم صومه فمعناه أن الاحتلام ليس قاطعا للصوم . قال : أبو عبد الله عليه السلام ثلثة لا يفطرن الصائم القي و الاحتلام والحجامة .

قال : إبن بكير سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان يتم صومه كما هو . فقال : عليه السلام لاباس ، فهذه كسابقها في أنّ اتمام الصوم الذي احتلم في اثنائه بهذه الصفة لاباس به ولا اشعار فيها بعدم وجوب البدار إلى الغسل .

وأما ماعن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل ينام شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل أن يغتسل لاباس ، فلادلالة على وقوع الاحتلام في النهار فلعلّ المراد أنّ النومة الاولى بعد الجنابة بالليل ليست مبطلة .

والحاصل أنّ التعمدّ في البقاءِ على الجنابة ينافي الصوم ، ولامعنى للتفصيل بين أول النهار وأثنائه ، نعم في الحدوث فرق بين الجماع وما بمنزلته كالاستمناء المعبرّ عنه بنكاح النفس ، وكالنظر عن شهوة الموجب للجنابة ، وبين إخراج المني بالبول والاستبراء ، فان المفهوم إنما هو كون الجماع وما بمنزلته مبطل للصوم .

وأمّا مطلق حدوث الجنابة فلا كما أن مجرد حركة المني عن محله ليس حدثا ولا أثر له قبل الخروج ، بل وكذا الخروج عن غير المخرج الطبيعي ومابحكمه ، فكذا ليس خروجه مطلقا مبطلا للصوم وأن أوجب حدوث حدث الجنابة .

قال : عمر بن امرير . قلت : لابي عبدالله عليه السلام لاي علة لايفطر الاحتلام الصائم

والنكاح يفطر الصائم . قال : عليه السلام لانّ النكاح فعله والاحتلام مفعول به ، والمعنى أنّ الاحتلام ليس باختيار بخلاف النكاح فالطبيعة فاعلة للدّفع لكن الجماع محرك ، وكذا النظر واللمس إذا كانا كذلك .

واما الاحتلام فليس مستنداً إلى التحريك من الشخص و أن استند النوم إلى اختياره وعلم من نفسه وقوع الاحتلام حال النوم ، بل تقوية الطبيعة به بحيث يعلم لاجلها وقوع الاحتلام ، وكذا سائر الاسباب الموجب لذلك ما لم يكن داخلاً في عنوان التحريك والتهييج ليس مبطلا فان أرسال الفاعل وتقويته غير البعث والاعمال والموجب لتحقق العنوان إنّما هو الاخيران .

وأما الاولان فانما يدخلان في عنوان المعاونة ولا يترتب عليها ماثبت للفاعل، فلا يجب الجماع بالليل على من علم من نفسه الاحتلام بالنهار على تقدير تركه ، وكذا لايحرم عليه أكل مايوجب الاحتلام .

هذا جملة القول في التعمد بالجنابة حدوثا وبقائا .

و أما الحيض و النفاس فالامر فيهما أوضح ، فمع بقاء الطبيعة على حالة قذف الدم يحرم الصوم كالصلوة وأن لم يكن في الداخل أيضا لعدم حصول الطهر وقبل التطهر بالغسل فالحدث الاكبر المنافي للصلوة والصوم مع التعمد في الاخير موجود ، فمع وضوح الحكم على الفقيه وردت الرواية في بطلان صوم الحائض إذا توانت في الغسل .

قال : الصادق عليه السلام أن طهرت بليل من حيضها ثم توانت أن تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضت ذلك اليوم .

ومن اعجب الامور خفاء هذا الحكم مع وضوحه على مثل شيخ الطائفة والمحقق و الشهيد و آية الله العلامة نور الله ضرائحهم على ما نقل ، ومنه يظهر حال حدوث الاستحاضة فانه حدث أكبر يبطل الصلوة مطلقا والصوم مع التعمد .

ومن المعلوم من الشارع أنّ الصوم كالصلوة في منافاة الحدث الاكبر له في الجملة كما يظهر من التسوية في حدث الجنابة والحيض والاستحاضة .

فعلى هذا يغتسل في غير الكثرة من خرج الدم مطلقا ويجب عليها التحفظ ، ومع العدم فعليها القضاء والكفارة ، كما أنه يجب عليها التقديم على العجز والبدار في النهار .

وفي المسئله . أقوال : كلها فاسدة ·

الاول . اشتراط صومها بكل ما عليها للصلوة حتى تغيير الخرقة والقطنة .

والثاني : عدم اشتراطه لشيء حتى الاغتسال .

الثالث : اشترطه بالغسل النهاري .

الرابع : اشتراطه بالغسل الفجري مع عدم اعتبار التقديم .

الخامس : اشتراطه به خاصة مع عدم اعتبار التقديم .

السادس : اشتراطه بما قارنه أوالتقدم عليه لا بماتاخرعنه .

واحتمل بعضهم وجوب القضاءِ مع صحة الصوم والمستند رواية إبن مهزيار كتب إليه أمرئة طهرت من حيضها أومن دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير أن تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صلوتها وصومها أم لا .

فكتب عليه السلام تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة سلام الله عليها والمؤمنات من نسائه بذلك ، وهي في غاية الاضطراب ، فانّ التفصيل بين الصوم والصلوة إنماهو بالنسبة إلى الحائض والنفساء .

وأما حديث الاستحاضة فمنعه من الصلوة بدون الغسل ولو نسياناً أوضح من ايجابه لفساد الصوم ، وحيث انه كلام واحد متصل يفيد التفصيل فلا معنى للتفكيك بين الفقرتين ، فانه من قبيل طرح الاستثناء والاستدراك والعمل بالعموم .

نعم قد يتوهم التفكيك من الفقرات المستقلة فيؤخذ بما لا دليل لفساده ويطرح ما يعلم بفساده وينزل منزلة الروايتين مستقلين ، فان الاقتران لا ينافي الاستقلال وتعدد الفقرات .

و اما هذا الكلام فهو كلام واحد معناه التفصيل بين عبادتين فكانه . قال : في الجواب .

أعلم أنّ بين الصوم والصلوة فرق فيفسد . الاول : دون . الثاني : والتفكيك هنا غير معقول ، فهيهنا رواية فاسدة لايمكن التعويل عليها ولا يستفاد منها فساد الصوم ، بل إنما هو محصل التفصيل الذى نعلم بفساده .

بل نقول أن اشتمال الرواية على ما لايلتزم به وإن كان مستقلا موجب لسقوطها عن الاعتبار ، وليس بمنزلة روايتين منفصلتين مع أن فاطمة عليها السلام كانت منزّهة عن الاستحاضة ، بل الجهل بهذا الحكم والاستمرار على ترك ما تعمله المستحاضة حتى للصلوة في تمام شهر رمضان ينافي الايمان كيف و هي عليها السلام معصومة عالمة غير معلمة .

وكون هذا عادة النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة إلى فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه لامعنى له الا أن يكون بالنسبة إلى ماجرت عليه عادة النساءِ كالحيض والنفاس لابالنسبة إلى قضية اتفاقيّة.

فهذا حكم الحيض و النفاس والخلط من الراوي و مثل هذه الرواية لا يجوز التعويل عليها ولو جاز فالمستفاد منها إنما هو اعتبار الجمع بين الصلوتين بغسل واحد وهذا ينافي الكثرة خاصة كما عن البيان وغيره في صلوة الفجر .

وهذا تفصيل آخر بل يمكن أن يتوهم اعتبار الجمع بين العشائين بغسل واحد في الليلة الماضية والمستقبلة دون غسل على مايتراى من الرواية على جواز الاستناد إليها ليست صالحة لاستنباط شيء من الاقوال المنقولة في شرح اللمعة للفاضل الهندى ره ، ولبعضهم هنا احتمالات سخيفة غير نافعة بعد كون مافي الرواية من التفصيل الفساد .

بل . نقول : أنّ من المعلوم أن الصوم لاربط له بالصلوة فلا يعقل فساد الصوم بترك الصلوة ، فضلاً عن ترك مايعتبر في صحتها من الغسل والوضوءِ وتغيير الخرقة والقطنة ، مع ان في اعتبار الوضوء وتغيير الخرقة والقطنة للصلوة اشكال .

فان الغسل يكفي عن الوضوء مطلقاً كما حققنا في كتاب الطهارة ، و إنه لافرق من هذه الجهة بين غسل الجنابة و غيره ، و مع عدم تأثير الخرقة و القطنة في تلويث ظاهر البشرة لايجب التبديل للصلوة أيضاً ، بل لواوجب التبديل خروج الدم لم يجب للصوم و إن كان مستحباً للصلوة .

و في روض الجنان ما محصله، ان اعتبار وضوء المستحاضة في الصوم مبني على. القول : بانه جزء السبب في إرتفاع حدث الاستحاضة فالمجموع من الغسل و الوضوء يرتفع به الحدث .

و أمّا على . القول: بارتفاع الحدث الاكبر و بقاء الحدث الاصغر فلا يتوقف على الوضوء إلّا الصلوة .

و هذا تحقيق متين فلو . قلنا : بعدم كفاية الغسل من الوضوء فلا ، نقول :باعتبار الوضوء للصوم ضرورة استقلال الغسل برفع هذا الحدث الاكبر كغيره من الجنابة و الحيض ، فبعد تبين عدم اعتبار الوضوء فتغيير الحزقة و القطنة أظهر .

ثم لو ، قلنا : باعتبار غسل للصوم فلامعنى للاكتفاء بالغسل للصلوة لعدم الارتباط ، بل لابد منه للصوم و البدار من غير إنتظار لوقت الصلوة .

و من العجب إيجاب الغسل للفجر مع عدم اعتبار التقديم .

ثم انّ الغسل لليلة السابقة مع خروج الدم لا معنى له ، و الا يجب اعتبار الغسل لليلة المستقبله ، فان تأثير العلة فيما تقدم مستحيل بالضرورة مع انّ الرواية لا اشعار لها بالضرورة بذلك .

و الحاصل ان أغلب ما صدر عنهم في هذا الباب من الاعجب و إيجاب القضاء مع الحكم بالصحة أيضاً واضح الفساد ، فانه من فرع الفوت وهو لايجامع الصحه.

و الحاصل ان مقتضى ما حققناه في كتاب الطهارة من إنّ المستحاضة كغيرها من الاحداث لايختلف حالها بكثرة الخارج وقلته ، و ان القليلة لاتوجب الوضوء بل وجوب الوضوء إنما هو لعدم خلو الشخص غالباً عن الحدث الاصغر .

قال : ـ عز من قائل ـ إذاقمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية و مفادها ان

المصلى لابد له من الوضوء ، فالمستحاضة القليلة ليس عليها إلاّ ما على جميع الناس من الوضوء ، لان الدم لا يخرج إلاّ بالاخراج و في الباطن لا أثرلها ، و أمّا إذا خرجت بقطنة و نحوها فعليها الغسل .

و أمّا المتوسطة فلا بتلائها بحسب العلدة برفع الكرسف المتخلية في أول النهار فيخرج الدم لامحالة فوجب الغسل عليها لصلوة الفجر فمالم يخرج إلى آخر النهار لم يجب عليها الغسل ، وقد فصلنا القول : في كتاب الطهارة .

وعلى هذا انّ التحقيق إنما يجب عليها الغسل قبل الفجر و التحفظ بقدر الامكان و البدار بمجرد الخروج إلى الغسل والاكتفاء بغسل واحد للكثيرة قبل الفجر كما في المسلوس والمبطون بالنسبة إلى الصلوة فمع حدوث الكثرة في إثناء النهار وجب البدار أيضاً إلى غسل واحد - والله تعالى - أعلم بحقائق أحكامه .

هذا مجمل الكلام في التعمد في البقاء على الجنابة و ما بحكمه ، والمراد به ان يختاره ويكون بحيث يستند إلى اختياره ولو طرء الفجر بالاخرة .

نعم لو تيمم بعد إستقرار الفجر صح صومه و إن عصى بتعجيز نفسه ، و إنما يتحقق العصيان لو كان التفويت من جهة عدم المبالات بالعبادة .

و أمّا من احتاج الى الجماع و ان علم بالعجز عن الغسل بل التيمم أيضاً فلا يبعد صحة صومه فلا يحرم عليه الجماع و النوم المستتبع للاحتلام بالليل و إن علم بالعجز عن رفع حدث الجنابة و طريق الاحتياط و رجحانه واضح ، امّا من عجز عن التيمم مع التقصير فهو كمن تعمد في تركه في بطلان صومه ، و بطلان الصوم يكشف عن فساد صلوة فاقدة للطهورين ، وانّ اعتبار الطهارة في المقامين في غاية القوة فينتفي المشروط بانتفاء شرطه ويمنع المانع عن صحته حتى مع العجز ، و ليس مما يدور اعتباره مدار الاختيار .

و يدل على قيام التيمم مقام الغسل في المقام . قوله : - تعالى - و ان لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدا طيباً ، فان مفادها بدلية التيمم عن الطهارة المائية عند الاضطرار ، فالحدث معه بحكم المرتفع فيما اضطر اليه ، و هذا حال الطهارة المائية الاضطرارية

كالجبيرة و ما بحكمها ، والمسح على الخف عند الاضطرار فالحدث باق حقيقة مرتفع تنزيلا بالنسبة الى ما اضطر اليه .

و من هذا الباب وضوء المسلوس و المبطون و غسل المستحاضة الكثيرة ، فلا يرد الاشكال من جهة استحالة اجتماع الحدث والطهارة ، فان المستحيل انما هو اجتماع الطهارة الحقيقية مع الحدث والمضادله ، و أمّا التنزيلية فلا تضاد الحدث التحقيقي.

و بما حققنا ظهر ان المستحاضة الكثيرة بعد الغسل ليست بحكم الطاهرة إلاّ فيما اضطر اليه من الصلوة والصوم .

و حيث انّ التيمم ينتقض بالحدث الاصغر فلا يجوز النوم بعده بناء على كونه ناقضا ، بل يجب ابقائه و عدم احداث ما يزيل أثره ، و عدم القدرة حال النوم لا ـ ينافي استناد البقاء على الجنابة وما بحكمها الى الاختيار ،ضرورة انّ الامتناع بالاختيار لا ينافيه .

ولا يخفى انّ الطهارة الاضطرارية انما تؤثر بالنسبة الى ما اضطر اليه من غير فرق بين الجبيرة وغيرها .

هذا مجمل الكلام في المفطر والمبطل ، وأمّا مايحرم على الصائم فهو الارتماس فهل هو غمس الرأس في الماء خاصة أو جميع البدن فيه اشكال .

والثاني : هو المتيقّن ، وفي بعض الروايات دلالة عليه . فعن أبي عبدالله عليه السلام لايرتمس الصائم ولا المحرم رأسه في الماء ، فانها صريحة في التفصيل بحرمة رمس الرأس على الأوّل وحرمة الارتماس على الثاني : فان الارتماس لايتعدي إلى الراس ولابد من تقدير يرمس في المعطوف .

نعم في بعض الروايات لايرمس راسه لكنه اعمّ فانّ المرتمس ايضا يرتمس راسه.

والحاصل ان تغطية الراس تنافي احرام الرجل فلهذا حرمت عليه وان لم يرتمس وجهه واما الصائم فلايحرم عليه رمس الراس بهذا المعنى ، بل لايبعد دخول الرقبة فيه ايضاً كما في الغسل على . القول : بالاختصاص بالراس .

فالاخبار لادلالة لها على تحقق الحرمة برمس الراس فقط ، ولا يبعد تعدي الحكم

الى كل ماء مضاف دون مطلق السائل ولكن لايعتبر في استيعاب الماءِ للبدن دفعةواحدة عدم خروج شيء منه حتى الاصبع كمايعتبر في الغسل ، بل يكفى تحقق المسمى عرفاً وان خرج بعض بدنه بحيث لاينافي الصدق كالاصبع ونحوه ، وفي بعض الروايات ايضاً دلالة على مااخترناه .

سئل عثمان بن سدير اباعبدالله عليه‌السلام عن الصائم يستنقع في الماء . قال : عليه‌السلام لاباس ولكن لاينغمس فيه فانّ الانغماس ايضاً كالارتماس .

فظهر بما حققناه انّ محذورات الصوم . ثلثة :

الاول : مابه يتحقق الافطار وهو التعمد في الاكل والشرب .

الثاني : التعمد على الحدث الاكبر حدوثا وبقاء فانه مبطل وان لم يكن مفطراً.

الثالث : الارتماس الذي هو حرام على الصائم وان كان صومه مندوبا ، فان جواز الافطار والابطال لاينافي حرمة الارتماس مادام باقيا ، الاترى ان جواز الطلاق لاينافي وجوب الانفاق مالم يرتفع الطلاق .

فهكذا الحال في جميع الموضوعات التى للشخص ازالتهام ، فيحرم على المسافر الصوم وان كان لهتبديل السفر بالحضر ،كماانه يحرم عليه الافطار وان كان لهاختيار السفر المغير للحكم .

قال : ابوجعفر عليه‌السلام لايضر الصائمماصنع اذا اجتنب . ثلث : خصال . الطعام ، والشراب ، والنساء ، والارتماس لاينافيهذا الحكمحدود الصوماربعة ، فانالمكروهات والمستحبات عنحدوده .

فعن رسالة المحكم والمتشابه عن علي عليه‌السلام . قال : واما حدود الصوم فاربعة حدود .

اولها : اجتناب الاكل والشرب .

والثاني : اجتناب النكاح .

والثالث : اجتناب القيء متعمداً .

والرابع : اجتناب الاغتماس في الماء ومايتصل بها ومايجري مجريها والسنن

كلها ، وفيه اضطراب من حيث تاخير الاغتماس عن القيء والوصل بمايتصل الى الاخر ولوكان الرابع القيء لم يكن اشكال، وكيف كان فلامنافات بين انحصار المضر في الثلاثة وبين كون الحدود اربعة .

واما الكذب على الله ـ تعالى ـ ومابحكمه فحرمته الذاتية ونقضه للصوم بمعنى ايجابه لوهنه مما لاريب فيه ، والجمع بين ايجابه لبطلان الصوم وبين انتقاض الوضوء به الذى محصله اشتراكه في الكذب على الله ـ تعالى ـ وخلفائه عليهم السلام يكشف عن ان تركه من الاداب فهووان كان مضرا بالصوم الاانه لايبلغ درجة الثلاثة المذكورة في الرواية المتقدمة والاّ فكل معصية تضر بكل عبادة بل كل خلق سيّىء يمنع من قبول العبادة .

واما القيء عمداً فمقتضى ماتقدم عدم كونه مبطلا ، لكن في طائفة من الروايات انه مفطر، وانّ على من فعله متعمداً القضاء ، بل عن ابى عبدالله عليه السلام انه . قال : من تقيء متعمداً وهو صائم فقد افطر وعليه الاعادة فان شاء الله عذّ به وان شاء عفر له .

وقال : من تقياوهو صائم فعليه القضاء ، ولكن يحتمل ان يكون هذا من حيث استلزامه غالبا الرجوع الى الحلق بعد الوصول الى الفم فيتحقق الاكل بالاختيار .

فحينئذٍ يجب القضاء والكفارة . قال: ابوعبدالله عليه السلام. ثلثة: لايفطر الصائم القيء والاحتلام .والحجامة ، فالحمل على مالم يكن باختيار موافق لبعض الروايات ،والظاهر انه لامبطل ولا محرّم بالّذات لكنه اذا استتبع عود شيء ممّا خرج الى الجوف تحقق الافطار .

واما الحقنة بالمايع ففي بعض الروايات ان الصائم لايجوز له ان يحتقن ، ومقتضى التعليق بالوصف علية الصوم لعدم جواز تحقنه فلايجامع نقيض المعلول ، ومحصله ان الصوم لايجامع جواز الحقنة لانفس الحقنة فانّ الصوم ليس علة لعدمها ، فغاية مايستفاد منها عدم الجواز لا الابطال .

ولكن المستفاد من الروايات الحاصرة في الثلاث المراد شدة الكراهة وحيث لم يتحقق الصيام في شهر رمضان ممن وجب عليه فلااشكال في وجوب القضاء عليه .

اما الكفارة فهل يجب بالترك وان استند الى عدم القصد ام لا يترتب الا على الاتيان بالمفطر او المبطل عصيانا وحتى من الجاهل القاصر وجوه بل . اقوال :

والحق انها تترتب على العصيان بترك الصوم متعمدا الذي يستقر بترك القصد الى المغرب وان لم يصدر منه ماينافيه ،وعلى الابطال بالمنافي سواء كان مفطرا اومبطلا، وعلى الاتيان به بعد الابطال حيث يجب الاجتناب فتكرر الكفارة بتكرير الموجب سواء في ذلك الأكل والجماع وغيرهما من غير فرق بين تخلل التكفير وعدمه فهيهنا مسائل .

الاولى : تترتب الكفارة على ترك الصيام في شهر رمضان عصيانا وان لم يصدر منه ماينافيه ، والدليل على ذلك انّ في هذا الشهر المبارك حكمين .

الاول : وجوب الصوّم .

والثانى : حرمة الاتيان بماينافيه وان عصى بابطاله و الكفارة معلولة بعصيان احد التكليفين .

ومن المعلوم ان الحكم . الاول : الوجوبى اعظم فالكفارة المرتبة على ابطال الصوم بالمنافي علته الابطال وعصيان الامر بالصيام والمفروض حصوله بترك القصد فترتبه على المحذورات في الاخبار انماهو لكونها مؤدّية الى العصيان بترك الصيام وهذا لاينافي ثبوت حكم آخر وان زال الوجوب بالعصيان والتعذر .

والحاصل انّ الافطار الذي هو موضوع الحكم عبارة عن ترك الصوم فالعصيان به مرجعه الى العصيان بترك الواجب فانه لايحرم في شهر رمضان الا الارتماس .

امّا المفطر والمبطل فلايتعلق بهما حكم الامن حيث استتباعه العصيان بترك الواجب ، فالحكم . الاولى : وجوب الصيام وحيث تعذر لضرورة كالخوف على النفس ومابمنزلته كالتقية او شدة عطش اوجوع للعصيان قام حكم تحريمى مقامه فيحرم الاتيان بالمنافي وان لم يتحقق به الافطار ،كماانه يكره الجماع والامتلاء من الطعام بالنسبة الى المسافر ومن بحكمه ،وليس الحكم التحريمى التنزيهى ثابتا في حال بقاء الحكم الوجوبي والاكان ارتكاب المفطر اوالمبطل عصيانا من وجهين .

وبالجمله فوجوب الكفارة للافطاركماهوصريح الاخبار نص في ان العلةعصيان التكليف الوجوبي فانّ الصوم امروجودي كما حققناه ، والافطار نقيضه اوضده ويكفى في عدم تحققه عدم الامساك عن الطعام والشراب .

الثانية ترتب الكفارة على فعل يتحقق به الافطاروالابطال ،وهذا صريح الاخبار بل يعبرعن كل ماينافيه الصوم بالمفطر في كثيرمن المقامات ، ولكن في بعض الروايات التفريق صريحاً بين المفطروالمبطل، وهذه الصورة وان كانت مفروضة في الاخبار لشيوعها الا انه لاخصوصية لها وانما العلة هي العصيان بترك الصيام عمدامن غير عذر .

الثالثة : يحرم الاتيان بماينافي الصوم على العاصي بالافطار والمفطر الا بمقدار رفع الضرورة على مايستفاد من الاخبار، ويقتضي التكرر بتكررالجماع كماهوالمنصوص ان هذا العصيان ايضاً يوجب الكفارة .

والتفصيل بين الجماع وبين الاكل والشرب ناظر الى عدم تعدد الاكل والشرب بتعداد الازدرار مع الاتصال ،كما ان تعدد الادخال لايوجب تعدد الجماع فانّ الجماع قدعرفت انه لاخصوصية له ،وانماالذي يضر بالصوم الجنابة مع انّ الرواية ليست صريحة في التفصيل ولا ظاهرة ، وانماهي موهمة لذلك فان المذكور فيها ان الاكل و الشرب لايوجب التعدد لا ان تكررهما ايضاً لايوجبه ، فلعله لرفع توهم انّ مايزيل حقيقة الصوم يترتب عليه مع وحدته ازيد من كفارة يوم واحد وان فيه مزيّة على المبطلات.

بل نقول انّ تحريم المفطر والمبطل على العاصي و المضطر مرتّب على زوال التكليف الوجوبي ، فانه تحريم ، والحكم الاولى هوالوجوب الاانّ في هذا التكليف هو الاول فهو مغاير له مرتّب عليه من وجه وعينه من وجه آخر بمعنى انّ المحرّم هو المنافي لمنافاته والمزيل للحقيقة ؛ اى ـ المفطر اعظم من المنافي المبطل بحسب الرتبه فلايعقل ترجيح ماهو تابع على ماهو الاصل لأنه تناقض بين تكرر الكفارة من اجل تكرره دون ماهو الاصل في ايجاب الكفارة فهو بمنزلة ايجاب الكفارة للجماع دون الاصل .

وفي المسئلة اقوال كثيرة يظهر فسادها بماحققناه ، و ربما يتوهم انّ مقتضى ما

اخترناه تكرر الكفارة بالجماع الواحد لاشتماله على سببين الاستمناء والادخال وهو واضح الفساد .

ويندفع بان الادخال المستتبع للانزال عمل واحد وانّما ينفرد كل منهما بالتأثير اذا فارق الآخر كما هو الحال في الجماع الواحد اشتمل على تكرر الادخال والاخراج ، والاكل الواحد المشتمل على تعدد الازدرار .

نعم يلزم على علم الهدى نور الله ضريحه فيما ذهب اليه من التعدد بتعدد السرع والادخال .

وقد يتوهم ان موضوع الكفارة العصيان بابطال الصوم المعبر عنه بالافطار ولا يعقل فيه التكرر وهو مندفع بما حققناه ، واحتج آية الله العلامة قدس سره في المختلف على التكرار مع تغاير الجنس بان الكفارة تترتب على كل من المفطرات فمع الاجتماع لا يسقط الحكم والالزم خروج المهية عن مقتضاها حالة انضمامهما الى غيرها فلا تكون تلك المهيّة تلك المهيّة وهو خلف .

قال : ويؤيده مارواه عبدالرحمن ابن عبدالله عن الصادق عليه السلام في رجل افطر يوماً في شهر رمضان متعمداً . قال : عليه السلام عليه خمسة عشر صاعا وفي ـ الص ـ في رجل يعبث اهله في شهر رمضان حتى يمنى . قال : عليه السلام من الكفارة مثل ما على الذي يجامع .

اذا عرفت هذا .فنقول : لو افطر انسانا باكل اوشرب اوجماع وجب عليه الكفارة بالحديث الاول : ولو اعاد فعبث باهله حتى امني وجب عليه الكفارة للحديث الثاني : فانّه دال على اطلاق هذا الفعل ولأنّ ايجاب الكفارة متعلق على الجماع مطلقا وهو صادق في المتاخر عن الافطار صدقه على المتقدم ، ومهية واحدة فيهما فيثبت الحكم المعلق على المعلق على المهية .

قال : وامامع اتحاد الجنس فان كفّر عن . الاول . تعددت الكفارة ايضاً لان . الثاني : جماع وقع في زمان يجب الامساك عنه فيترتب عليه وجوب الكفارة لانها معلقة على مطلق الجماع . والثاني : مساو . للاول : في المهية واذا كان موجبا للكفارة فاما ان يكون الكفارة الواجبة هي التي وجبت اولاً فيلزم تحصيل الحاصل و هو محال وان

كان غيرها ثبت المطلوب .

ويؤيده ماروى عن الرضا عليه السلام ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطي لايقال هذا اعم من ان يقع عقيب اداء الكفارة وعدمه لانا . نقول : المطلق لا عموم له والالم يبق فرق بينه وبين العام واما اذالم يكفر عن . الاول : فلأن الحكم معلق على الافطاروهو اعمّ من المتحد والمتعدد والاصل برائة الذمة انتهى .

اما مااستدل به على التكرر مع تغاير الجنس ففيه ان النزاع في ان موضوع الكفارة هل هوالعصيان بترك الصوم اوابطاله في نهار شهر رمضان خاصة اوالاعم منه ومن العصيان بالاتيان بالمنافي ولوبعد فساد الصوم .

فقوله : فمع الاجتماع لايسقط الحكم فاسد ، فان السقوط بالاجتماع لايدعيه احد وانما المدعى عدم ثبوته لبطلان الصوم و تحقق الافطار لاستحالة تكرره في يوم واحد فلايلزم خروج المهية عن مقتضاها على . القول : بعدم التكرر فان مهية الافطار يستحيل ان يتكرر ومهية العمل ليست في نفسها موضوعة للكفارة فمااطال به الكلام بذكر الروايات لاطائل تحته ، فان ثبوت الكفارة بالحديث مع عدم تحقق الافطار او الكلام .

و توهم الاطلاق فاسد ، فان كون النظر مقصورا على مايوجب الافطار وترتب الحكم عليه من هذه الحيثية كما هومدعي الخصم ليس تقييد اله ولا تخصيصا و انما المرجح الى التخصيص هواحد العصيانين بالحكم واعتقاد ان الموضوع هوالافطار .

واَمّا ما افاده للتفصيل بين اختلاف الجنس واتحاده وبين تخلل الكفارة وعدمه لايرجع الى محصّل . وقوله انّ المطلق لاعموم له مع فساده في نفسه فانّ العموم السرياني متحقق فيه وجواز الاخذبه كالعموم ممالاريب فيه انه مشترك بين التخلل والعدم واصل البرائة انمايجري حيث لااطلاق فيه ، نعم لواستظهر من عنوان التكفير التطهير من الذنوب كالتوبة و التطيهر عن الحدث او الخبث كان التفصيل بالتخلل والعدم صحيحاً .

وحينئذ لايبقى فرق بين اختلاف الجنس و اتحاده فالحق ماحققناه من ترتب

الكفارة على العصيان باحد الامرين وانها تتكرر بتكرر العصيان مطلقا ، والحق انّ الكفارة عتق رقبة مؤمنة ومع التعذر صوم شهرين متتابعين ومع العجز اطعام ستين مسكينا ومع العجز ماتيسر ومع العجز الاستغفار ؛ اي ـ يقتصر عليه والافلابدمنه بعد العصيان على كل حال .

قال : ابوجعفر عليه السلام ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله . فقال : هلكت واهلكت . قال: صلى الله عليه وآله وما اهلكك . قال : اتيت امر ئتي في شهر رمضان وانا صائم . فقال : له النبي صلى الله عليه وآله اعتق رقبة . قال : لااجد . قال : صلى الله عليه وآله فصم شهرين متتابعين . قال : لااطيق. قال: صلى الله عليه وآله تصدق ستين مسكينا . قال : لااجد فاتى النبي صلى الله عليه وآله بعدق في مكيل فيه خمسة عشر صاعا من تمر . فقال : له النبي صلى الله عليه وآله خذ هذا فتصدق بها . فقال : والذي بعثك بالحق . (لايوجدظ) اهل بيت احوج اليه منا . قال : صلى الله عليه وآله خذه وكله انت واهلك فانه كفارة لك.

عن علي بن جعفر عليه السلام في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام . قال : سئلته عن رجل جامع امر ئته وهو صائم في شهر رمضان ما عليه . قال : عليه السلام القضاء وعتق رقبة ، فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ، فان لم يجد فيستغفر الله .

وعن المشرقي عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن رجل افطر في شهر رمضان اياماً متعمدا ما عليه من الكفارة . فكتب عليه السلام من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بدل يوم .

واما ماروآه سماعة . قال : سئلته عن رجل اتي اهله في شهر رمضان متعمدا . قال : عليه السلام عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصوم شهرين متتابعين و قضاء ذلك اليوم فهوفي مقام الاهمال و بيان اصل التشريع ،

و من المعلوم ان الكفارات الثلاث مجتمعة في تلك المرحلة لاينافي الترتيب فكانه عليه السلام قال: ان المشروع من الكفارة للمفطر عامدا عصيانا هذه الثلث فلاتنافي ماهو صريح في الترتيب .

و روى عبدالله بن سنان عن ابيعبدالله عليه السلام في رجل افطر في شهر رمضان متعمداً يوما واحدا عن غير عذر . قال : عليه السلام يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر على ذلك تصدق بما يطيق ، وهذه وان لم يكن صريحة في الترتيب الا انها ظاهرة فيه .

والاقتصار في بعض الاخبار على الاطعام انّما هو بملاحظة حال السائل العاجز عن العتق والصيام كما ان عكس الترتيب في بعض الروايات انّما هو لكونه في مقام الاهمال من هذه الحيثيّة . قال : أبو بصير سئلت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن رجل وضع يده على شيءٍ من جسد امرئته فادفق . فقال : كفارته ان يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً أو يعتق رقبة ، فلا تفيد هذه الرواية الا انحصار الكفارة في هذه الثلاثة ، وأما من حيث الترتيب والتخيير ففي مقام الاهمال .

وقد خفي الامر على الاكثر فالشيخ (قدس سره) ومن تبعه انّها على التخيير اغترارا بالاخبار الساكتة عن الامرين جميعاً وما اقتصر فيه على الصدقة ، وقد عرفت انّه بالنسبة إلى العاجز بين الامرين ، كما هو الغالب الشائع من العجز عن عتق نسمة وصوم شهرين متتابعين ، كيف وتعيين الصدقة واضح الفساد فان الحكم . اما هو التخيير فالثابت أحد الامور وأما التعيين فالثابت هو العتق ، فلا وجه لتعيين الصدقة و الاقتصار عليها الا التعيين العرفي الناشي عن العجز عن الامرين المتقدمين عليه.

وبالجملة فالاخبار بين صريحة في الترتيب وان الصوم شهرين لا تثبت الا بعد العجز عن العتق ، كما انّ الاطعام انما يثبت بعد العجز عن صيام شهرين وبين ساكتة عن هذه الخصوصية مع الاقتصار فيها على بيان اصل التشريع .

وتجتمع هذه الكفارات على من ابطل صومه بالحرام . قال : عبد السلام . قلت: للرضا عليه السلام يابن رسول الله صلى الله عليه وآله ، قدروى عن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه ثلث كفارات ، وروى عنهم عليهم السلام أيضاً كفارة واحدة فاي الحديثين ناخذ قال عليه السلام : بهما جميعا متى جامع الرجل حراما أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة ، وصيام شهرين متتابعين ، واطعام ستين مسكيناً ، وقضاء

ذلك اليوم .

وفي الفقيه وأما الخبر الذي روي فيمن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلاث كفارات فاني أفتي به فيمن أفطر على محرم عليه، أو بطعام محرم عليه لوجود ذلك في رواية أبي الحسن الاسدي رضي الله عنه فيما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمد ابن عثمان العمري قدس سره ، إنتهى والمناقشة في سند هذه الرواية ، بل سابقها ناشية عن عدم الخبرة ، وأما عدم العمل فلا يصلح موهناً عندنا .

وأعلم أنّ المدار في وجوب الكفارة على تعمد الافطار ، وأما القضاء فيدور مدار عدم الاتيان به وإن كان عن جهل أو نسيان تحقق الفوت ، وقد عرفت ان حقيقة الصوم الكف والامساك والتوطين ، فليس مجرد الاتيان بالمنافي أبطالا ، ولا مطلق الاكل والشرب أفطارا ، فانه إنما يتحقق بقلع أساس صرف عنان النفس عن الطعام ، ولا يتحقق إلاّ بالاقدام على الطعام في النهار الخاص المعين دون جهل بكونه من شهر رمضان أو غيره ، فالمعتقد ببقاء الليل أو إنقضاء النهار ومن بحكمه لا يفسد صومه بالطعام وارتكاب ماينافيه ، فان الامساك باق على حاله .

وهذا هو السر في ما في الاخبار من عدم فساد صوم الناسي سواء كان في شهر رمضان أو غيرها ، ففي رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن رجل نسي فاكل وشرب ثم ذكر . قال عليه السلام : لا يفطر انما هو شيء رزقه الله فليتم صومه ففيه . ثلث : دلالات .

الاول : قوله عليه السلام : لا يفطر ، أي لا يتحقق منه الافطار .

الثاني : قوله عليه السلام : إنما هو شيء رزقه الله تعالى فانّ محصله انه ليس مضرا بالصوم وو بالاو محنة وموجبا للحرمان عما أعدّ للصائم وإنما هو نعمة من الله ـ تعالى ـ وممحّض في كونه رزقاً له من الله لا أن النسيان من الشيطان موجب للحرمان .

الثالث : قوله عليه السلام : فليتم صومه فان اتمام الصوم معنى مبائن للعفو عن المفطر كما هو صريح الرواية الدالة على فساد الصوم لظلمة موهمة ، وعن عمار بن موسى أنه سئل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينسي وهو صائم فجامع أهله . فقال عليه السلام : يغتسل

ولا شيء عليه وفي الفقيه . قال : مصنّف هذا الكتاب وذلك في شهر رمضان وغيرها ولا يجب فيه القضاء .

وهكذا روي عن الائمة عليهم السلام وروى زرارة عن أبيجعفر عليه السلام في المحرم يأتي أهله ناسياً . قال عليه السلام : لا شيء عليه إنما هو بمنزلة من اكل في شهر رمضان وهو ناس قال : سماعة سئلت عن رجل صام في شهر رمضان فاكل وشرب ناسيا . قال عليه السلام: يتم صومه وليس عليه قضائه . فقوله عليه السلام : يتم صومه صريح في أنه لم يفطر ولم يبطل صومه فيتمه ، فان الاتمام يستحيل مع الافطار .

وروى داودبن سرحان عن أبيعبدالله عليه السلام في الرجل ينسي ويأكل في شهر رمضان . قال : يتم صومه فانما هو شيء أطعمه الله إياه فتعليل الحكم بالاتمام بحصر الحكم في أنه شيء أطعمه الله إياه صريح في الصحة ، فان أمر الاكل بين أمرين كونه ناقضا وموجباً للحرمان عما اعد للصائم لمن صام هذا اليوم بحيث لا يتدارك ، كما هو صريح الاخبار ومجامعته مع الصوم فهذا قصر القلب وتصريح بمجامعته مع الصوم . وقول : علي بن الحسين عليه السلام وأجزء عن صومه صريح في أنه صوم مبرء للذمة لا انه ليس صوما ومع ذلك لا يجب عليه القضاء . وقول : أمير المؤمنين عليه السلام فلا يفطر من أجل أنه ينسي أيضاً صريح في أن الاكل الواقع على النسيان لا يوجب الافطار . فقوله عليه السلام فانما هو رزق تفريع على عدم بطلان الصوم .

وروى الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام في حديث . قال : وأما صوم الاباحة فمن أكل وشرب ناسيا أوقاء من غير عمدفقد أباح الله ـ تعالى ـ له ذلك وأجزء صومه .

وقال : أبو بصير سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صام في شهر رمضان فاكل وشرب ناسيا . فقال : يتم صومه وليس عليه قضائه .

وروى محمّد ابن قيس عن أبيجعفر عليه السلام . قال : كان أمير المؤمنين عليه السلام . يقول: من صام فنسي فأكل و شرب فلا يفطر من أجل أنه نسي فانما هو رزق رزقه الله ـ تعالى ـ فليتم صيامه .

قال أبو بصير : قلت : لابيعبدالله عليه السلام رجل صام نافلة فأكل وشرب . قال :

فليتم صوم ذلك : ليس عليه شيء .

قال : عمار ابن موسى الساباطي سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل وهو صائم ويجامع أهله . فقال عليه السلام : يغتسل ولا شيء عليه وسئل زرارة وأبو بصير أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان ، وأتى أهله وهو محرم ولا يرى إلاّ أنّ ذلك حلال له . قال عليه السلام : ليس عليه شيء .

فهذه طائفة من الروايات التي صريحة في أنّ المبطل للصوم المنافي له إنما هو التعمد في الارتكاب ولكن الجهل بالتحريم لا ينافي التعمد ، فمن لا يعلم بأنّ أكل شيء خاص أو شربه مناف للصوم فأكل وشرب عند صومه وإن كان معذوراً لقصوره ، فالشيء المنفي في الروايات إنما هو العقاب والكفارة .

ومثل هذه الروايات ما تدل على أن من اعتقد دخول الليل بحيث جاز له الافطار فأكل وشرب ثم تبيّن الخطاء صح صومه .

قال : زرارة . قال : أبو جعفر عليه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام إن كنت قداصبت منه شيئاً .

وروى أيضاً عنه عليه السلام في حديث أنه . قال عليه السلام : الرجل ظنّ أن الشمس قد غابت فافطر ثم أبصر الشمس بعد ذلك . قال عليه السلام : ليس عليه قضاء .

وقال : أبو الصباح الكناني سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن أن الشمس قد غابت وفي السماء غيم فافطر ثم أن السحاب انجلي فاذا الشمس لم تغب . فقال عليه السلام : تم صومه ولايقضيه فانّ الظن هنا مابلغ مرتبة الاطمينان وإلاّ فلايجوز له الاكل وعليه الكفارة على تقدير تبيّن الخطاء بل ما لم ينكشف الاصابه .

وروى أبو بصير عن ابيعبدالله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فرؤا أنه الليل فافطر بعضهم ثم أنّ السحاب فاذا الشمس . فقال عليه السلام : على الذي افطر صيام ذلك اليوم إنّ الله ـ عزّ وجل ـ . يقول وأتموا الصيام إلى الليل فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضائه فانه أكل متعمداً ومضى صومه .

فقوله عليه السلام : لانه أكل متعمداً صريح في أن من أكل لم يكن مطمئناً بدخول الليل وإلاّ لم يكن متعمداً ومضى صومه .

والاستدلال بالآية الشريفة أيضاً مبني على ذلك فانّ الاكل عن عمد افطار فلا يتمكن من إتمام الصوم لفساده وبطلانه .

فظهر أن إختلاف الغرض يوجب الاختلاف في الموضوع المستتبع لاختلاف الحكم ولا تنافي بين الاخبار .

وظهر بما حققناه أن معنى الرواية انه عاص وعليه القضاء والكفارة ، وتدل الرواية على أنّ القضاء إنما هو للبطلان ، هذا إذاكان واجباً ، وأمّا إذا كان مستحبا فلا تنافي الصحة والفراغ ، كما هو الحال في مستصحب الليل التارك للفحص.

وروى الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن رجل متسحر ثم خرج عن بيته وقدطلع الفجر وتبين . فقال عليه السلام : يتم صومه ذلك ثم يقضيه ، فان القضاء مع الاتمام إنما هو على وجه الاستحباب . قال : سماعة بن مهران سئلته عن رجل أكل وشرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان . فقال عليه السلام : إن كان قام فنظر فلم يرى الفجر فأكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا إعادة عليه ، وإن كان قد قام وأكل وشرب ثم نظر إلى الفجر فرأى أنه قدطلع الفجر فليتم صومه ويقضى يوماً ، لانه بدر بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة ، فمفاد هذه الطائفة من الاخبار استحباب القضاء لمن ترك الفحص إذا أخطاء فان الفحص مستحب ، ومرجعه إلى العناية بالواقع في الجملة ، ومقتضاه الاعادة إذاوقع علىوجه المسامحة ، وبالجملة فوقوع المنافي في الصيام الناشي عن التسامح في الحفظ يوجب نقضاً في الصوم يتدارك بالقضاء .

وقد يتوهم وجوب القضاء خاصة في موارد .

منها فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة تمسكا بالاستصحاب مع تبين الخلاف وإن الفجر كان طالعاً حال الفعل .

ومنها الافطار إعتماداً إلى من أخبر بان الفجر لم يطلع مع القدرة علىعرفانه ويكون طالعاً .

ومنها ترك العمل بقول المخبر بطلوعه والبقاء على ما كان عليه من فعل المنافي بظنه كذبه لسخرية ، فجعلوا هذه مسائل ثلاث واجمعوا على وجوب القضاء فيها دون الكفارة اغترارا بما يتراى من الروايات من غير تدقيق النظر في الجهات .

فان من أوائل البديهيات أنّ هذه الخصوصيات لا توجب الاختلاف ، فان مستصحب الليل أما يحتمل تبين العجز بحيث إذا نظر إلى الافق تبيّن له ، فالخفاء والشك مستند إلى ترك النظر وعدم التصدي للاطلاع ، وأما لا يحتمل ذلك والاحتمال قد يندفع باخبار الغير بعدم الطلوع وقد لا يندفع لعدم الوثوق . بقوله : كما أنّ منشاء الشك قد يكون أخبار بطلوع الفجر مع احتمال خطائه ، أو تعمد في الكذب للسخرية أو غير ذلك ، وقد يكون عدم العلم بمقدار الليل وعدم الاحاطة بما مضى منه ، وعلى كل حال فالفرض لا يتغيّر وهو فعل المنافي للاستصحاب مع احتمال تبين العجز بحيث لو نظر إلى الافق ظهر له ، فظهر أنّ المسئلة واحدة .

وأما الحكم فهو غير معقول فان العجز الواقعي لا يجب الامساك فيه بمعنى أنه لا يتنجز إلاّ بعد البينة ، وليس فيه مما لا يعذر فيه الجاهل مع التقصير ، ولا يجب عليه الاحتياط كما هو مفاد الآية الشريفة ، فان الغاية هو تبين الخيط لا تحققه .

والاخبار صريحة في دلالتها على هذا المعنى ، فلا يفسد الصوم بمصادفته للاكل له في هذا الحال .

وكشف الحجاب أن الصوم عبارة عن صرف عنان النفس عن الطعام في زمان معتد به ، وهذا المعنى لا ينافي فعلية الاكل والشرب نسيانا أو باعتقاد بقاء الليل أو انقضاء النهار ، وبحكم اليقين الاصل والبينة لو قلنا باعتبارها في المقام أو شهادة العدل لو قيل بحجيّتها فان الافطار لا يتحقق في شيء من هذه الاحوال ، فمع حجية استصحاب الليل قبل الفحص وقوة الاحتمال لا يتحقق التعمد في الاكل والشرب الّذي هو المحقق للافطار ، ولو لم يكن حجة أو قيل بوجوب الفحص بمعنى توقف جريان الاصل عليه يتحقق التعمد الموجب للكفارة أيضاً .

فالتفكيك في مثل المقام مستحيل ، وإنما يفترقان فيما لم يدخل التعمد في العصيان كالمريض والمسافر والمضطر .

وأما في المقام المفروض فيه عدم الترخيص في التعمد فلاسبيل إلى جواز الافطار فعلى تقدير التحقق ثبتت الكفارة .

وبالجملة إذا بنيت الصوم بمعنى تأسيس أساسه بالليل ولم يعدل عنه فهو باق والمفروض كونه إلى إستصحاب الليل وأخذه باليقين الّذي لا يجوز نقضه بالشك ، وهذا المعنى بالليل وإن لم يكن صوماً بالفعل وإنما يصير كذلك بعد الفجر لكنه صوم بالهيولى ، وفرق بينه وبين العزم فان كل دورة مشتملة على الليل والنهار جامعة بينهما وموحبة لاتحادهما بهذا الاعتبار .

فالامساك بالليل عن الطعام في النهار صوم نهاريّ لكنه بالهيولى، بخلاف العزم السابق في الدورة السابقة ، فان الامساك عن الطعام في كل زمان انما يتحقق في ذلك الزمان لا قبله ولا بعده ، والليل وإن كان سابقاً على النهار ومبايناً له إلاّ أنه متحد معه في الدورة ، ولهذا يصح التعبير عن الدورة باليوم والليل في بعض المقامات ، وليس هذا الاتحاد في الاسبوع والشهر والسنة والقرن ، بل هو من قبيل إتحاد الكلمات مع الآية وأجزاء الكلمة معها ، لا من قبيل إتحادها مع السورة والقرآن ، وكذا الانامل بالنسبة إلى الاصابع فلابد من تحقق الامساك في الدورة .

والافضل التبييت بمعنى إيقاعه بالليل ، وأما قبله فيستحيل فعليته وإنما هو عزم وإرادة فما يقع في ليلة الصيام أمر بين الامرين العزم وفعلية الصيام ، لا بمعنى أن ما في الليل قوة أوشأن ، بل بمعنى أنه إمساك عن الطعام في نهار هذه الدورة بالفعل وإنما المتأخر هو النهار لا الامساك .

فلو نسي أنه يريد الصيام وأنه شهر رمضان وزعم بعد الجزم والامساك أنه في شهر شعبان للذهول والنسيان فاتى بالمنافي لم يفسد صومه ، بخلاف ما إذا طرء هذا الحال قبل التوطين في ليلة الصيام .

فانّ العزم السابق على الدورة لا يكفي في إنعقاد الصيام لانه ليس إمساكاً

بالفعل وانما هو عزم على الامساك والصوم وإن لم يتحقق بالفعل في الليل بالنسبة إلى الليل ، لكنه بالنسبة إلى النهار متحقق وهذا معنى دقيق له نظائر ، فالنفس الناطقة قبل أدراكها للضروريات التي هي الموارد لاكتساب النظريات الذي هو التعقل عقل ؛ أي ـ مدرك للنظريات لكن بالهيولي وبعد أدراك الضروريات وقبل الاستطاعة على النظر عقل بالملكة ، وبعد الوصول إلى تلك الرتبة عقل بالفعل .

فاذا بلغت مقام الشهود صارت بالمستفاد فهي في اول تعلّقها بالبدن مجردة ، و التعقل و التجرد متلازمان وعدم الفعلية في مثل المقام ليس بمعنى الشان و الاستعداد بل انما مرجعه الى عدم النضج .

ويشبه السفر المتحقق بالتجاوز عن حد الترخص ، فان طي ثمانية فراسخ امر تدريجي حيث يتحقق ، و ينتهي الى هذا المقدار استقرار كون اول الخروج عن الحد اول السفر ، فكونه مسافرا بمجرد التجاوز امر مراعى يشبه كون النفس عقلا هيولائياً ، بل كون النطفة المستقرة في الرحم ولداً من هذا الباب فانها بالترقي يكون مولودا بالفعل فهو مراعى .

وهو السر في وجوب عزل سهمه فان خروجه حيا يوجب استقرار كونه مولودا من اول الامر ، بل الفضولي بالنسبة الى من اليه الامر و الاستناد اليه من هذا الباب.

و بالجمله فبعد تعلق الامساك بما يكون النهار جزء له تحقق الصيام ولو كانت فعلية المتعلق معتبرة فيه زائداً على ذلك استحال لان الزمان ليس قارا .

فالشخص في اول النهار ليس مدركا له تاماً حتّى يمسك فيه عن الطعام مع ان الصيام امساك اليوم فتقديمه في اول الفجر أيضاً ليس الا باعتبار ان اليوم امر واحد يكفي في تعلق الامساك به وقوعه في اول الفجر .

فظهر انّ الروايات الامرة بالقضاء اذا لم يتفحّص مع قوة الاحتمال حيث صادف اكله لطلوع الفجر انما اريد بها الاستحباب، فانه مقتضى استحباب التفحص فانّ مرجعه الى وقوع نقص في الصوم في هذه الصورة فيتدارك بالقضاء .

و قد خفي ما حققناه على جماعة فزعموا إن المنافي للصوم إنما هو نفس الاكل و

الشرب وغيرهما من المنافيات وان لم يتحقق التعمد .

وتوهم بعضهم تحقق التعمد في الفرض بل في صورة النسيان لكن الصوم الشرعي مغاير للصوم الغوي ، فحيث قام الدليل على عدم اعتبار اللغوي سقط اعتباره كما في الناسي ، فوجوب القضاء في المقام مقتضى الاصل كما ان عدم الكفارة كذلك .

بل قد يتوهم دلالة ، قوله : عليه السلام لايضر الصائم شيء إذا اجتنب أربع خصال على ذلك ، فانه يصدق عليه انه لم يجتنب مايضر الصائم .

و هذا من غرائب الاوهام فان الاجتناب ليس إلاّ صرف عنان النفس المعبر عنه بالامساك والتوطين و العزم وهو متحقّق ، والافعدم تحقق الصوم مع عدم الاجتناب عن الطعام من ابده البديهيات .

فانه لاحقيقة له إلاّ ذلك ، وليس في الرواية تعرض لذاك لضرورته و إنّما المقصود فيها حصر المنافي في الاربع و إنّ غيره ليس مبطلاً له .

مع إنّ الاية الكريمة و هي قوله ـ عز من قائل ـ حتى يتبيّـن اصرح و اولى في مرحلة الاستدلال ، بل لاحصر لما يدل على منافات الطعام للصيام ، و انما الشان في اثبات انّ الاجتناب لم يتحقق ، وليس المرجع في هذا المعنى الروايات بل هو امر وجداني ضروري ، وليس في الشرع للصوم معنى غير ماهو في اللغة، بل ليس في الناسي مايمكن ان يقال انه صوم بعد فرض تعمده في الاكل .

و قد عرفت صراحة الاخبار في عدم منافات هذا الاكل للصوم و ان الاجزاء من هذه الجهة .

وظهر بما حققناه ان ذهابهم إلى عدم وجوب الكفارة فيما إفطر للظلمة الموهمة مناف لما هو صريح الرواية حينئذ كونه متعمدا في الافطار ، و بعد هذه الصراحة و التصريح بانه لايقدر على اتمام الصيام المأمور به لاحاجة إلى بيان وجوب الكفارة فانه إنما يترتب على تعمد الافطار وقد تحقق .

وقد إشتهر الحكم بوجوب القضاء خاصة أيضاً فيما إذا إفطر تقليداً لمن أخبر إن الليل مضى ثم تبين فساده ، وفيما إفطر للظلمة الموهمة لدخول الليل و في جعلهما

صورتين ما تقدم فان افطار مستصحب النهار من غير حجة شرعية صورة واحدة ، و كون الباعث أخبار من لايجوز التعويل على خبره ، أو الظلمة الغير الموجبة لليقين ليس فارقاً ، فمستصحب النهار أمّا يعول في الافطار على ما يرد على الاصل أوالحكم عليه و أمّا ليس كك .

فعلى الأول : لا يتحقق منه الافطار لما عرفت من إعتبار التعمد فيه المنافي للاعذار و على الثاني : لا مجال للاشكال في وجوب الكفارة عليه .

و أمّا القضاء فأمره أوضح ، و قد اضطربت الكلمة وعمت الحيرة ، فبين من جعل مستصحب، الليل عنواناً مبايناً لمستصحب النهاروفصل: في الاول: بين من ترك المراعات مع التمكن منها و بين من عجز اوأكل بعد المراعات فحكم في الاول : بوجوب القضاء خاصة دون الثاني : إستنادا إلى ما يترائى من بعض الروايات .

مع إنه ليس في الاخبار أشعار بالتفرقة بين القادر على الفحص و الاستعلام ، و القاصر مع إنه ليس تكليفاً يعتبر في تنجزه القدرة و لا شرطاً في جواز الاكل فان الاستصحاب يجري من غير فحص ، فانه شبهة موضوعية و ليس من الموارد التي ثبت فيها إشتراط الفحص ، بل الثابت بالآية و الاخبار خلافه ، و فصل ، في الثاني : بين الوهم و الظن الغالب فحكم . في الاول : بالقضاء خاصة دون الثاني : و بين من جعل المسئلتين من واد واحد ، فجعل العنوان متناول المفطر مع الخطاء ففصل بين التمكن من المراعات و العدم ، و على . الاوّل: بين الفعل والترك سواء كان مستصحب النهار أو مستصحب الليل .

و في كلماتهم إضطراب من وجوه شتى و نحن نتعرض لبعض الكلمات.

ففي التذكرة لوظنّ بقاء الليل فأكل أو شرب أو جامع و بالجملة فعل المفطر ثم ظهر له إن فعله صادف النهار و إن الفجر قد كان طالعاً وجب عليه إتمام الصوم و القضاء خاصة و لاكفارة عليه لانه مفرط بترك المراعات فوجب القضاء لافساد الصوم بفعل المفطر ولاكفارة لعدم الاثم و إصالة البقاء .

و أمّا مع المراعات فلان الاصل بقاءِ الليل و قد اعتضد بالمراعات ، فكان التناول

جائزاً له مطلقاً فلا فساد حينئذ وجرى مجرى الساهي إنتهى .

و فيه إنّ فعل المفطر مع الجواز للاصل و عدم وجوب المراعات ليس موجباً للافطار كما في الناسي ، و كونه بعد تسليم جواز ركونه إلى الاصل من غير فحص مفرطاً واضح الفساد ، وتعليله عدم القضاءِ مع المراعات بالجواز مناف له ، فالحق ما إعترف به حيث ، قال : فكان التناول جائزاً له مطلقاً فلا فساد حينئذ و جرى مجرى الساهي و لم يات بما يدل على إنه مع ترك المراعات مفرط مع إعترافه بجوازالعمل له وعدم وجوب المراعات .

ثم ، قال : لو أخبره غيره بان العجز لم يطلع فقلّده و ترك المراعات مع قدرته عليها ثم فعل المفطر و كان الفجر طالعاً وجب عليه القضاء خاصة لانه مفرط بترك المراعات فافسد صومه وجب عليه القضاء و الكفارة ساقط عنه لانه بناء على إصالة بقاء الليل و على صدق المخبر الذي هو الاصل في المسلم إنتهى .

و فيه ما عرفت من عدم التغاير و عدم تعدد المسئلة و فساد الحكم بانه مفرط و التناقض بين الحكم لوجوب القضاء بالتفريط و الافطار عن عمد وبين الحكم بسقوط الكفارة للاصل .

و أوضح فساداً ما جعله الاصل في المسلم من صدق الخبر ثم ، قال : لو إفطر لظلمة عرضت توهم منها دخول الليل ثم ظهر مصادفة للنهار وجب القضاء خاصة لتفريطه حين يبنى على وهمه ، ولوظن دخول الليل لظلمة عرضت أمّا لغيم أو غيره فافطر ثم تبين فساد ظنّه أتم صومه و وجب القضاء عليه عند أكثر علمائنا و هو . قول : العامة لانه تناول ما يفسد الصوم عامداً فوجب عليه القضاء و لا كفارة لحصول الشبهة إلى إن . قال : و من طريق الخاصة ما رواه أبو بصير عن الصادق عليه السلام ثم ذكرالرواية .

و هذا كلام عجيب فان الوهم المقابل للظن عبارة عن الطرف المرجوح ، و لا إشكال في إنّ الافطار مع استصحاب النّهار بمجرد الاحتمال الموهوم تعمد في الافطار كما إعترف به من انه تفريط ، فكيف لاتجب عليه الكفارة بل وكذالحال مع الظنّ لعدم ثبوت إعتباره وإلاّ لم يجب القضاء أيضاً لان الافطار لايتحقق إلاّ بالتعمد بل تجب

الكفّارة و إن لم تظهر مصادفة النهار،وفساد الظن وحصول الشبهة لا يمنع من الكفارة الثابتة بالتعمد في الافطار فانها ليست عذراً لجريان إستصحاب النهار .

و أمّا رواية أبو بصير فهي صريحة في وجوب الكفارة لقوله عليه السلام لانه أكل متعمداً ،

وقد عرفت إنّ الاقتصار على ذكر القضاء لا إشعار فيه بعدم وجوب الكفارة و سقوطها كيف و هو متعمد بالفرض ، و لا عذر له فلا يعقل السقوط فعلى تقدير دلالة الرواية عليه وجب طرحها لمخالفتها لما هو معلوم من الشرع .

و أعجب من ذلك انه نقل عن الشيخ قولاً بسقوط القضاء في الفرض إستناداً إلى رواية أبي الصباح ، و أورد عليه بالمناقشة في السند فانّ النقل على تقدير صحته لا حاجة في إبطاله إلى ذلك ضرورة عدم تعقل سقوط القضاء و الكفارة عمن إفطر متعمداً بمجرد الشبهة ولا دلالة في الرواية على ذلك .

و أعجب من ذلك انه . قال: بعد ذلك و أعلم انه لا فرق بين بقاء الليل ودخوله فانّ الاوّل أعتضد باصالة البقاء . و فى الثانى : أعتضد بضده و هو إصالة عدم الدخول مع إنه متمكن من الصبر إلى ان يحصل اليقين إنتهى .

فانّ نفى الفرق بين مستصحب النهار إستناداً إلى إعتضاد الظّن بدخول الليل بضده وهو إستصحاب النهار لا معنى له ، و كانه سهو من قلمه الشريف و المعصوم من عصمه الله تعالى .

فالحق ما نقله بعد ذلك عن بعض اضحاب الشافعي من ان مذهبه انّه لا يبطل الصوم اذا ظنّ انّ الصبح لم يطلع بعد لاصالة بقاء الليل بخلاف آخر النهار فان الاصل بقاء النهار ، فالغلط في . الاولى : معذور دون . الثانية .

ثم . قال : فالاحوط للصائم الامساك عن الافطار حتى يتّعين الغروب لاصالة بقاءِ النهار فيستصحب الى ان يتعيّن خلافه ، ولو اجتهد وغلب على ظنّه دخول الليل فالاقرب جواز الأكل ، وللشافعية وجهان هذا . احدهما : والثانى . لا يجوز لقدرته على تحصيل اليقين .

واما في اول النهار فيجوز الاكل بالظن والاجتهاد لاصالة بقاءِ الليل ، ولو اكل من غير يقين ولااجتهاد فالحكم ماتقدم له وان تبين الصواب فقداستمر الصوم على الصحة .

لا . يقال : ان مقتضى الدليل عدم صحة الصوم كما لوصلى في الوقت مع الشك في دخوله ، وكما لوشك في القبلة من غير اجتهاد وتبيّن له الصواب لايصح صلوته .

لأنا . نقول الفرق ان ابتداءِ العبادة وقع في حال الشك فمنع من الانعقادوهذا انعقدت العبادة ، انتهى .

وفيه ان مقتضى استصحاب النهار عدم جواز الاكل حتى يتيقن دخول الليل وعدم الاعتداد بالظن ، واما في اول النهافلاحاجة الى الظن والاجتهاد ولاوجه للمبطلان على تقدير تبيّن الصواب والحكم في الصلوة فاسد والفرق لامحصل له .

وفي اللّمعة عدّ ممايجب فيه القضأ خاصة ماتناول من دون مراعات ممكنةفاخطاءِ سواءِ كان مستصحب الليل او النهار ، ثم . قال : وقيل لوافطر لظلمة موهمة ظانافلا قضاءِ فهو جمع بين مستصحب الليل ومستصحب النهار ومقتضناه الحكم بعدم وجوب القضاءِ على من ظن دخول الليل ولم يتمكّن من المراعات لحبس اوعمى اوغيم وهوعجيب.

واعجب منه نسبة الخلاف الى الشيخ قدس سره فيما لوافطر لظلمة موهمةظانا، فانّ هذه الصورة عندهم داخلة فيما لايتمكن من المراعات على ماصرحوابه فكيف يكون الشيخ قدس سره مخالفاله .

قال: في الروضة واحترز بالمراعات الممكنة عمن تناول كذلك مع عدم امكان المراعات لغيم اوحبس اوعمى حيث لا يجدمن يقلده فانه لا يقضى لا نه متعبد بظنّه ،وهوصريح فيما . قلناه : من ان الظلمة من الصور التي لايتمكن الشخص فيها من المراعات وفيها ايضاً ولولا النص على القضأ لامكن . القول : بعدمه للاذن المذكور ، وفيه انّ وجوب القضأ بعدمافرض عدم تحقق المنافي للأذن غير معقول فلامناص من حملها على الاستحباب.

ثم . قال : واما وجوب الكفارة على . القول : المحكي فاوضح ، والظاهر انّه غلط في النسختة وان الصحيح السقوط لاالوجوب .

وفيها ايضاً واعلم ان المصنف نقل القول : المذكور جامعاً بين توهم الدخول

بالظلمة وظنه مع ان المشهور لغة واصطلاحاً ان الوهم اعتقاد مرجوح وراجحه الظنّ وعباراتهم وقعت ان لو افطر للظلمة الموهمة وجب القضاء، ولو ظن لم يفطر؛ اى ـ لم يفسد صومه، فجعلوا الظنّ قسيما للوهم فجمعه هنا بين الوهم والظن في نقل كلامهم اشارة الى الوهم في كلامهم ايضاً الظن، اذ لا يجوز الافطار مع ظن عدم الدخول قطعا واللازم منه وجوب الكفارة، وانما يقتصر على القضاء لو حصل الظن ثم ظهرت المخالفة انتهى

وفيه إنّ عدم الجواز مشترك لعدم إعتبار الظن مع أنه آية الله صرح في التذكرة بعدم وجوب الكفارة مع الوهم المقابل للظن و كلامه يابى عن حمله على الظن، نعم غلبة الظن في بعض الكلمات عبارة عن الاطمينان، والوهم المقابل له عبارة عما لم يبلغ تلك المرتبة ولكن الواجب في ثبوت القضاء والكفارة معاً على الاول: وسقوطهما عن الثاني: وفيها لكن يبقى سؤال الفرق بين المسئلتين حيث حكموا مع الظن بانه لا أفساد إلاّ أن يفرق بين مراتب الظن فيراد من الوهم أول مراتبه و من الظن قوة الرجحان.

وبهذا المعنى صرح بعضهم فساد بعض تحقيقات المصنف (ره) على كلامهم، أن المراد من الوهم ترجيح أحد الطرفين لامارة غير شرعية، ومن الظن الترجيح للامارة الشرعية فشرك بينهما في الرجحان وفرق بما ذكر، وهو مع غرابته لا يتم لانّ الظن المجوز للافطار لا يفرق فيه بين الاسباب المتغيرة له إنتهى.

وفيه أن المراد بالقوة والغلبة الاطمينان وهو علم صغير فانه عبارة عما يوجب سكون النفس وإن كان ظنا لمشاركته للعلم في مناط الاعتبار.

وما أوردوه على المصنف غريب، فان الامارة الشرعية يجوز الركون إليها دون غيرها، فكيف. يقال: أنّ المجوز للافطار لا يفرق فيه بين الاسباب، نعم هذا يتجه على الوجه الاخر لو كان المراد من القوة مالم يبلغ درجة الاطمينان وقد عرفت ما فيه، وبما حققناه كثير من الانظار في كلماته وكلمات غيره.

قال: قدس سره وقد أتّفق لكثير من الاصحاب في هذه المسئلة عبارات قاصرة عن

تحقيق الحال جدافتاملها و تبيّن لك أن عبارته أيضا كذلك .

ولبعض من قارب عصرنا قدس سره كلام أعجب من كلمات الجميع ، فحمل الوهم على القطع وأنه المراد بالظن في الاخبار الامرة بالقضاء مع أن في بعضها التعليل بانه أكل متعمدا فزعم دلالة الروايات على وجوب القضأ ، حيث قطع بان السحاب هو الليل ثم تبين خلافه بخلاف مالو علم أن في السماء غيما ومع ذلك ظن دخول الليل فلايجب عليه القضاء ومضي صومه .

وأعجب من ذلك أنه زعم كون رواية سماعة كالصريحة فيما توهمه مع إشتمالها على التعليل بانه أكل متعمداً .

وأعجب من الجميع المناقشة في دلالة روايةسماعة الامرة بالقضأ معللاً بالتعمد باحتمال ارادة الاتمام من القضأ ، و الاستدلال بالاية لاينافيه بل يؤكده . كقوله من اكل متعمداً والتعمد في الاكل الموجب للقضاء إنما يتصور بعد الانجلاء لانه إفطار حينئذٍ لاقبله ، إذ هو تعمد للاكل كناسي الصوم لا للافطار أعاذنا الله ـ تعالى ـ من مثل هذه الزّلة ووفّقنا للاستقامة والشكر .

ومن الامور التى يتوهم إيجابه للقضاء خاصة تعمد القي إستناداً إلى الاقتصار على القضاء في النصوص مع كونها في مقام البيان مع أن في بعضها بعد الامر بالاعادة التعرض لاثمه وأنه إن شاء الله عذّبه وإن شاء غفرله ، وهو كالصريح في عدم الكفارة التى إليها يفرغ في تكفير الذنوب .

ويندفع هذا التوهم بان التعهد في الافطار من غير عذر هو الموجب للكفارة كما ثبت بالاخبار ، وحيث تحقق هذا المعنى كفى لايجابها ، ولا أشعار في عدم التعرض لها فى المقامات الخاصة بالعدم والادل على وجوب الانابة .

فهذا الروايات في مقام بيان منافات التعمد للقيء مع الصيام و وجوب الاعادة عبارة اخرى عن البطلان .

واما الكفارة فيكفي في بيان وجوبها ما دل على أنها أثر التعمد في العصيان

بترك إمتثال الامر بالصوم ولا معنى لتكراره .

وأما التعرض للاثم وعدم ذكر ما يكفره ففيه أن الكفارة تكليف مرتب على ترك الصيام في بعض الموارد وأن لم يكن على وجه العصيان كالحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن وغيرهما ، وإنما تكفيره التوبة وليس منها ذكر في هذه الاخبار مع أن الوسائل لتكفير الذنوب كثيرة ولا دلالة لعدم التعرض لها في المقام على العدم .

فقوله عليه السلام : إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له لا دلالة الا على أنه عاص مستحق للعقاب وكل من أرتكب كبيرة يصح أن . يقال : هذا في حقه مع انفتاح باب التوبة وكثرة الوسائل إلى تحصيل الرضوان والفوز بالجنان والخلاص من النيران .

ومن العجيب الجواب عن إطلاق الافطار في الروايات المستلزم للكفارة بان تعقيبه بالقضاء بيان لارادته بالخصوص من الافطار فان وجوب القضاء أثر الافطار ، فكيف يتوهم أطلاقه عليه واين التفريع من البيان .

و توهم إنّ الافطار بتجوزه فيما عدى الاكل لا اطلاق فيه بالنسبة إلى الآثار .

ويندفع ، بان وجه الشبه إنما هو الافساد المشترك ففيما عدى الطعام المزيل لحقيقة الصيام لا يراد منه إلاّ الفساد ولا معنى لاعتبار أثر مخصوص كالقضاء .

وظهر بماحققنا أنه لامنافات بين بقاء حقيقة الصيام وطرو المفسد ، فعدم تحقق الافطار حقيقة لاينفع في المقام مع أنك عرفت أن التعمد في القيء إنما يكون لاستدامة رجوع شيء مما خرج إلى الجوف فهو تعمد في الافطار حقيقة ، ولا منافات بين ما يدل على حصر المفطر في غيره وبين كونه مفطراً فتدبّر .

وأما دخول الماء أو غيره فان دخل في الافطار عن عمد لانه عرض نفسه لذلك كالعطشان الذي لا يزال يدخله في فمه فلا إشكال في وجوب الكفارة عليه وإلّا فلا شيء عليه .

وإلى ما ذكرنا يرجع ما في الاخبار ، ولا دلالة على وجوب القضاء خاصة بل قد عرفت إستحالة التفكيك مع التعمد في الافطار .

وحيث فسد الصوم عصيانا حرم الاتيان بالمنافي في بقية النهار كما يستفاد من الاخبار ، وترتب الكفارة على الاول : لا إشكال فيه . وأما الثاني : فليس إفطاراً و مع ذلك يوجب الكفارة فتكرر بتكرر الموجب من غير فرق بين الجماع وبين غيره كما مر مفصلاً .

وظهر بما حققنا أن إمساك اليوم يتحقق بمجرد التلبس ولكنه قبل الانقضاء صالح للافساد المعبر عنه بالافطار ، فمن أكل في اثناء النهارأفطر حقيقة ولا يعقل إلاّ بعد تحقق الصيام ، فالمستجمع للشرائط ينجزعليه التكليف وأن علم بطرو المزيل في الاثناء ولا منافات بين العجز عن الاتمام وبين القدرة على الاحداث ، فالشخص قبل التلبس بالسفر يجب عليه الصيام وإن علم بانه يسافر فيعجز عن الاتمام فان الاتمام في المقام ليس بمعنى الاتيان لجميع الاجزاء كما في الصلوة ، لما عرفت من بساطة الصوم وعليها تفرع ما لا إشكال فيه من الاكتفاء بالنيّة في الناسي قبل الزوال في الواجب والاجتزاء بها في المندوب في آخرالنهار ، بل عرفت الاكتفاء بهاء في آخر النهار مطلقا بل الاتمام المأمور به في قوله : ـ عز من قائل ـ ثم اتموا الصيام إلى الليل عبارة عن التحفظ عليه وعدم الابطال بالاتيان بالمنافي قبل الليل .

فظهر أنهذا الحكم ليس متفرعا علىجواز أمرالامر مع العلم بانتفاء الشرط فان القدرة على الاتيان بالمكلف به حاصل قبل طرو العذر والمأمور به يتحقق بمجرد التلبس لبساطته ، والا لجاز لمن يعلم بانه يسافر الافطار بل يجب ويحرم عليه الصوم قبل التجاوز عن حد الترخص فان إنتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وتكليف العاجز مستحيل .

ومنالغريب تخصيص وجوب الكفارة والعدم بالخلاف وتوهمإبتنائه علىجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وعدمه مع أنه فرع على المسئلة الاولى التي أطبقوا فيها على الوجوب ، وكيف يمكن أن يتوهم جواز الافطار لمن يعلم أنه يسافر قبل التلبس بالسفر والخروج عن حد الترخص بل مع العلم بطروّ ساير الاعذار من

المرضى والحيض والنفاس والجنون بل الموت في الاثناء ، ويلزم من قال : بعدم وجوب الكفارة لانكشاف عدم التكليف من أول الامر إباحة الافطار مع العلم بطرو احد الاعذار قبله واني له بذلك ، كما أنه يلزم عدم الكفارة عند من يتوهم أنها للامر الظاهري مع العلم فانه سيحدث العذر و للاصوليين في مسئلة جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط كلمات واهية .

وقد عرفت عدم ابتناءِ هذا الفرع على ذلك الاصل ، وكلمات الفقهاءِ أيضاً في غاية الاضطراب .

فمنهم من ذهب إلى سقوط الكفارة مطلقاً زعماً منه أن العجز عن الاتمام لطرو القاطع يكشف عن عدم التكليف بالصيام من أول : الأمر ويلزمه تجويز الإفطار للعالم بطرو القاطع قبل أن يحدث ، بل يلزمه أن يفتح بابا للافطار لمن يتمكن من السفر فمن عصى بالإفطار يجوز له أن يسافر لرفع الحرمة وإسقاط الكفارة ورفع الحد ، وحيث رأى بعضهم شناعة هذه المقالة التجاء إلى التفصيل ، ففصل بين ما كان العذر اختياريا كالسفر وبين غيره .

ومنهم من اقتصر على ما كان الاحداث للفرار عن الآثار وبين غيره .

وزعم بعضهم دلالة بعض الروايات الواردة في الفرار من الزكوة بعد الاستقرار على ذلك ، مع أنّ الذي فيها إنما هو تنظيره بالسفر للافطار بعد الزوال ، ومن المعلوم أنّ هذا خارج عما نحن فيه فان الكلام فيما يسقط معه الصوم ، ومن المعلوم أنّ السفر بعد الزوال ليس كذلك .

فالتحقيق وجوب الكفارة مطلقاً فان الصيام كالايمان والتوبة والطهارة والعقد معنى بسيط لكنه مؤجل بالغروب تبعا لموضوعه الذي يزول بالتبدل بالضد فان الغروب ضد الطلوع وكل أمر بسيط إذا تبدل بضدّه قبل أجله صار كالعدم ، وعليه يتفرع حبط الكفر للاسلام .

قال : ـ عزّ من قائل ـ لئن أشركت ليحبطن عملك وأن الاسلام يجب ما قبله

وبالجملة فتبدل الامر البسيط بالضد والنقيض بجعله كالعدم فيتوهم أنه كاشف عن الفساد من أول : الامر.

فعدم فراغ الذمة بانهدام أساس الصيام بالافطار لاينافي الانعقاد على الوجه المعتبر وعدم التمكن من دفع المنافي لاينافي القدرة على الاحداث فلاوجه لعدم التنجز قبل المزيل ، وهذا ما أردناه من بيان غوامض كتاب الصوم .

وأما بقية المسائل فليست بهذه المثابة من الغموض ، ونسئل الله ـ تعالى ـ أن يوفقنا لما هو أهم من التعرض لبقية هذا المبحث ، والحمد لله ـ تعالى ـ كما هو حقه على هدايته إلى ما خفي من شريعته ، تمت في يوم الاربعة بيد العبد المحتاج إلى رحمة ربه ، علي بن عبد الرحمن عفى الله عن جرائمهما بمحمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين في سنة ١٣٢١ .

عنيت بنشره مكتبة الصدر - تهران